La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — OCTUBRE - DICIEMBRE 1952 — Número 245

La conciencia moral en Santo Tomás y los sistemas morales

Uno de los aspectos de mayor contraste y diferencia entre la sistematización de la Moral general en la Summa de Sto. Tomás y los Tratados y Manuales modernos de Teología moral es quizá éste: La proporción exigua, más bien mínima, que el Santo ha dado en ella al tema de la conciencia y sus problemas y la gran amplitud que los autores modernos dan al estudio de esta cuestión. En este punto, el ingenio inventivo del Santo, del que tan preclaras muestras deja en toda la Parte Moral, no ha adivinado el amplio lugar y desarrollo que la teología posterior iba a reservar a la conciencia, como sección importante de la Moral de principios.

Algunos discípulos del Angélico han creído incluso que el tratado de la conciencia no debe tener su lugar propio en la Moral fundamental, sino debe integrarse en el estudio de la virtud de la Prudencia, de la cual es acto (1). Pero entonces la omisión y abandono del Angélico hubiera sido mayor. En todo el tratado *de Prudentia* no ha reservado ni un artículo para el análisis de la conciencia y sus funciones.

En cambio, en la Moral general y en el punto más adecuado que es el análisis de las normas morales, ha dedicado Santo

(1) MERKELBACH, O. P., *Theolg. Moralis*, I n. 199 ss., II n. 53 ss.; Del mismo, *Quelle place assigner au traité de la conscience*, «Revue de scienc. Phil. et Théol.», 12 (1933), p. 170-183. Es seguido entre nosotros por el P. A. PEINADOR, C. M. F., *Cursus Brevior Theol. Moralis*, I, Madrid, 1946, n. 478 ss.; II Madrid, 1950, n. 485 ss. De una manera más radical, pues que trata de integrar y resolver todos los problemas de la conciencia dentro de la virtud de la prudencia y por medio de ésta, como veremos, el P. TH. DEMAN, en la citada obra, *La Prudence*, p. 478-523.

Tomás dos artículos a la consideración de la conciencia (I-II, q. 19 a. 5-6). Tal es, creemos, el puesto propio en que ha de encuadrarse todo el estudio moral de la conciencia.

Lo expuesto tan brevemente en la Suma fácilmente puede suplirse con otros lugares de las obras del Santo hasta formar un cuerpo de exposición completa sobre el tema. Por eso, ante la creciente literatura teológica sobre la cuestión y renovadas discusiones sobre el probabilismo con los varios intentos de traer la autoridad de Santo Tomás en uno u otro sentido, queremos presentar, en toda su amplia perspectiva, la estructura aquiniana del estudio de la conciencia, y determinar la *auténtica y genuina posición de la doctrina tomista* en torno a los sistemas morales y la solución de las dudas de conciencia.

1.—NATURALEZA DE LA CONCIENCIA MORAL

a) La sistematizacion del Angelico.

Santo Tomás es siempre el mismo genio sistematizador. En un análisis conciso, al parecer del todo original, reduce a la unidad de un solo sentido y exacta noción inductiva toda la gran variedad de acepciones, manifestaciones, efectos y funciones que la antigüedad y la Escritura habían dado a la palabra y que él en suficiente medida conocía. El análisis se encuentra en *De Verit.* q. 17, a. 1 y *I. P.* q. 79, a. 13.

Descartadas las acepciones impropias, hemos dicho que el Aquinate veía la idea profunda contenida en la etimología y acepciones propias de la conciencia, en ser un *conocimiento ordenado* a otros, comparativo y aplicativo de la ciencia general a nuestras obras. Por tanto, *un conocimiento práctico actual,* ya que sólo por un acto de este saber práctico se aplica la ciencia especulativa habitual al obrar concreto. He ahí, pues, toda la definición de la conciencia: *Applicatio scientiae ad opus, ad ea quae agimus.*

Y el Santo Doctor muestra que todas las manifestaciones y oficios de la conciencia se ciñen fácilmente a esta noción esencial según tres modos distintos:

1.° La aplicación del conocimiento a nuestros actos se refiere simplemente a *reconocer los hechos de la conciencia,* a la experiencia de los mismos, *atestiguando* que han sido puestos los

actos o no. Es el primer aspecto de *conciencia psicológica*, que se limita a reconocer y comprobar la realidad de nuestras acciones. Santo Tomás llama a ésta la conciencia-testimonio: *"et secundum hoc dicitur conscientia testificari"*, refiriendo a ella todos los textos bíblicos que hablan de ese testimonio de la conciencia. Y sabe que tal aplicación de la conciencia psíquica se verifica ante todo por actos de percepción sensible, de los sentidos, la memoria, etc., que ligan los fenómenos psíquicos pasados con los presentes, constituyendo el foco común de la conciencia, o el fondo de la vida interior y consciente. La misma conciencia psicológica intelectual que perfecciona la sensible, no es necesariamente un juicio, puesto que se da por la reflexión consciente del entendimiento en sus propios actos.

Los otros dos modos de aplicación se refieren ya a la *conciencia moral*. Esta conciencia moral implica la psicológica y añade su valoración moral, o el conocimiento de su relación a las reglas morales. Como dice Santo Tomás, es la conciencia de la «rectitud o no rectitud de nuestros actos». Mas ésta de nuevo procede por doble vía.

2.° *En segundo lugar*, la *razón aplica la ciencia a los actos futuros* «para dirigirlos», para juzgar si han de ser hechos o no: *qua iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum*. Es la *conciencia antecedente*, la acepción más propia y esencial de la conciencia moral. Su función es entonces directiva, de ser regla de nuestra conducta moral, pues que se le atribuye los efectos de «ligar, inducir o instigar», dice el Angélico. Y así su expresión es un dictamen o juicio de obligación sobre lo que ha de hacerse o no hacerse, considerada la rectitud o malicia moral de aquellos actos que el agente trata de poner.

3.° *La tercera aplicación* es respecto de los hechos pasados, *secundum quod actus postquam factus est examinatur an sit rectus vel non rectus*. Es la función de la *conciencia consiguiente* y la modalidad de este juicio aplicatorio sobre la rectitud de los hechos pasados no es ya de dirección, sino de examen de la conducta moral. La conciencia llama a examen sobre el bien o el mal de los actos perpetrados, como juez que sentencia y a la vez aplica la sanción debida mediante los remordimientos, o la aprobación y alegría. Por eso las reacciones o efectos de la misma son de «acusar, remorder y reprender» en presencia de los he-

chos culpables, o bien, «excusar y defender», dice el Angélico, ante los actos que se han ajustado a la regla de la conciencia. Por estas manifestaciones de la conciencia consiguiente, que son los más sensibles, eran, sobre todo, frecuentes los empleos y descripciones de la conciencia moral en la literatura antigua, y en todo tiempo.

Tal es la síntesis del Aquinate sobre la noción de conciencia, que reduce y simplifica en una sola idea la variedad de sentidos, funciones y aspectos bajo los cuales los escritores y filósofos antiguos habían descrito la conciencia. Unidad de noción que es exacta y responde a la realidad, pues, como observan los teólogos posteriores, esos tres momentos de la conciencia moral antecedente, concomitante y consiguiente, constituyen en rigor un solo acto. La conciencia sobre cada acción moral es un solo juicio o dictamen, que precede y acompaña la acción para dirigirla y somete a examen los hechos pasados. Sólo que este único acto, por las diversas connotaciones a las varias materias a que se aplica, tiene esos varios oficios y efectos de instigar, reprender, etc., que son simples variaciones materiales del acto principal de la conciencia (2).

c) La conciencia, dictamen de la razon practica.

A la luz de esta noción inductiva, Santo Tomás resuelve las dos cuestiones que la escolástica primera planteó sobre la naturaleza de la conciencia.

La primera se refiere a la discusión del sujeto psíquico de la conciencia, si consistía en una facultad distinta o no de la sindéresis, en un hábito o acto. Sabemos por la amplia información histórica de *O. Lottin* (3) que este tema fué el germen de toda la especulación escolástica sobre la conciencia. Su origen está en el famoso texto de San Jerónimo, en que recoge la doctrina al parecer de los estóicos sobre la sindéresis. Se dice en este texto que «algunos añaden, siguiendo el simbolismo de los cuatro animales de Ezequiel, a la trilogía platónica de las facultades del alma, racional, irascible y concupiscible, una cuarta

(2) Joann a. S. Thoma, *In I-II* disp. 12, a. 7, n. 20; Billuart, *De act. hum.* diss. 5, a. 1.

(3) O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, cit. p. 104-349.

facultad representada por el águila, que los griegos llaman «synteresin» o *scintilla conscientiae*, superior a aquéllas y que no se extinguió ni aún en Caín, puesto que corrige aún a los que por el pecado han abusado de la razón» (4).

Sea cualquiera el sentido que tenga en las fuentes la nueva facultad, cuyo vocablo griego ha sido consagrado definitivamente en la transcripción latina escolástica de *synderesis*, San Jerónimo la identifica simplemente con la conciencia. Por eso el texto recogido luego por Rabano y que entra como glosa y autoridad patrística en las primeras colecciones de Sentencias del siglo XII, sirvió de base a la elaboración conjunta de la doctrina escolástica de la sindéresis y de la conciencia.

Así, pues, la noción de la conciencia es confundida en la primera Escolástica con la de sindéresis. Y puesto que el texto de San Jerónimo hablaba de ambos conceptos como formando una facultad superior, los primeros maestros, desde Anselmo de Laon, P. Lombardo, Magister Udo, etc., hacían de la conciencia, identificada con la sindéresis, una potencia más elevada que la misma razón. Otros, como Pedro de Poitiers y Guillermo d'Auxerre, la identificarán con la razón superior de San Agustín, haciéndola infalible como ésta. Para E. Langton, en cambio, equivale a la razón como tendencia natural, que protesta contra el mal y es indefectible.

Sólo con Felipe el Canciller, veinte años antes de Sto. Tomás, se dibuja la verdadera noción de conciencia y aparece el germen del tratado y elaboración doctrinal de la misma, que Sto. Tomás habrá de perfilar. La conciencia no es la sindéresis, afirma el Canciller parisién, sino resulta de la aplicación de ésta a los datos particulares de la razón. Se construye por un razonamiento y es la sentencia o veredicto resultante de aquellos datos, que

(4) S. HIERONYMUS, *Comment. in Ezech*, c. 1, v. 7, P. L. 25, 22. El texto continúa expresando la identificación de la conciencia con la sindéresis «Et tamen hanc quoque conscientiam... cernimus praecipitari apud quosdam». La palabra griega de *synteresis* recibió la interpretación latina de *conservatio* en Cicerón y Séneca. Cf. J. HEBING, *Uber conscientia und conservatio in philosophischem Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus*, «Phil. Jahrbuch» 35 (1922) p. 121-135, 215-231, 301-306. Sin embargo, parece que el término medieval de «synderesis» es simple transcripción de aquélla, y no corrupción del otro vocablo griego de «syneidesis», o conciencia, puesto que esta forma y transcripción es ignorada por los escolásticos, como ha notado M. WALDMANN, art. cit.

contiene la norma de obrar. No es infalible, ya que este atributo de indefectible sólo compete a aquélla; la conciencia puede ser errónea y contraria al dictamen general de la sindéresis.

Mas la escuela franciscana, con Pedro de la Rochelle, A. de Hales y S. Buenaventura, mantuvo la confusión en torno a las dos nociones. Sostuvieron éstos que la conciencia es un hábito en parte innato y en parte adquirido, que englobaba la sindéresis y comprendía los datos inmediatos de aquélla y todas las deducciones o juicios posteriores para dirigir la acción. Esto más tarde enseñarán también Pedro de Tarantasia y Escoto.

Por su parte, Enrique de Gante y en parte Godofredo de Fontaines, esbozarán una nueva teoría, *la voluntarista*. No sólo la sindéresis, como había indicado ya S. Buenaventura, sino también la conciencia, residen en la voluntad. La sindéresis, como inclinación natural o impulso general de la voluntad al bien; la conciencia, como inclinación particular o adhesión de la voluntad al bien según la recta razón. Pero el acto racional es sólo previo a la conciencia; para G. de Fontaines será el acto formal de la misma, pero nace de un acto de la voluntad y mueve a otro (5).

Frente a estas confusiones, Santo Tomás, en pos de Felipe el Canciller y San Alberto Magno, ha precisado la verdadera naturaleza de la conciencia. No puede identificarse con la sindéresis, o luz de los primeros principios evidentes de orden moral, porque éstos son infalibles, y la conciencia, como los datos y deducciones de la razón, puede fallar. Por lo mismo, tampoco es potencia, ya que por definición es un conocimiento actual, una aplicación de la ciencia universal a la dirección de los actos particulares. Ni aún puede constituirse en un hábito, pues la conciencia fácilmente la reformamos, se muda de falsa en recta corrigiendo los errores, y los hábitos son difícilmente mudables. Además, este hábito debería formarse por numerosos actos, los cuales todos ya suponen la dirección de la conciencia y ésta, por lo tanto, formada.

La conciencia se construye, pues, por un razonamiento, como *conclusión* de un silogismo cuya mayor es dada en los principios de la sindéresis y la menor en los datos de la razón y

(5) Los textos de estos autores se encuentran ampliamente transcritos en O. LOTTIN, op. cit. p. 105 ss.

su aplicación a los hechos concretos. Por eso observa Sto. Tomás que por ella se verifica «la aplicación de los hábitos de sindéresis, sabiduría y ciencia a examinar y aconsejar lo que hemos de hacer» (*De Verit.* q. 17, a. 1).

Por fuerza la esencia psíquica de la conciencia ha de consistir en un *acto*, o en *un juicio o dictamen de la razón práctica*, que condensa la aplicación de los datos universales a la dirección de la obra. Tal es la afirmación constante del Angélico sobre el ser íntimo de la conciencia (6). La conciencia es la regla directiva de nuestra acción y sólo, en efecto, por un juicio de la razón somos dirigidos en nuestro obrar. Si en el lenguaje vulgar hablamos de la conciencia como algo permanente y que perdura habitualmente aun en los que duermen, ello sólo es verdad en cuanto que permanece en sus disposiciones habituales para juzgar del bien y el mal, es decir, en sus causas, que son la sindéresis, los hábitos de la razón práctica, la prudencia, etc., las cuales habitualmente atesoran y tan fácilmente han de producir los juicios para la dirección de nuestros actos.

La posición voluntarista de E. de Gante y de muchos filósofos modernos, que ven en la conciencia una manifestación propia del sentimiento, es, asimismo, falsa. Ciertamente, las reacciones naturales y efectos más sensibles de la conciencia son de orden afectivo, y así hablamos de los sentimientos morales de responsabilidad y de virtud, de herir los sentimientos más delicados de la conciencia; pero sólo las escuelas que reducen la moral al orden afectivo y hablan de «la intuición emocional de las esencias morales» (los valoristas), o de un impulso sentimental instintivo como facultad que capta los datos morales (escuela sentimentalista de Shaftesbury) han hecho de la conciencia una reacción y como la voz del sentimiento.

El mismo Kant, creador de la sensibilidad como facultad distinta, ha hecho, con todo el racionalismo, de la conciencia manifestación de la razón práctica. «Es la conciencia—decía—la facultad judicativa que se regula a sí misma», «la razón práctica que presenta al hombre su deber para su absolución o condena».

---

(6) *In II Sent.* dist. 24, q. 2, a. 3; dist. 39, q. 3, a. 1; *De Verit.* q. 17, a. 1; *I P.* q. 79, a. 13.

Es, pues, evidente que el sujeto psíquico de la conciencia es la razón práctica. Su actualización es el juicio que regula y dirige la acción futura, y examina, dando su sentencia o veredicto, los hechos pasados. Y todas sus manifestaciones propias son atributos cognoscitivos, como las dudas de conciencia, la conciencia cierta, falsa, etc. Si, no obstante, se habla de buena y mala conciencia, ello se refiere a alguna de las múltiples acepciones derivadas o trasposiciones del término. Tal apelación recibe por *el contenido* de la misma, las acciones buenas y malas que testifica, o por *el sujeto portador* de la misma, que es de buena o mala conciencia según los hechos buenos o criminales que ha realizado.

Pero no puede negarse la especial influencia de la voluntad sobre la conciencia y la formación de su dictamen práctico. Siendo acto de la razón práctica, no consiste en un juicio frío de contemplación de la verdad, sino ordenado a dirigir la acción y movido, por lo tanto, por impulso especial de la voluntad al bien. Por ello suscita tantos elementos emocionales y reacciones inmediatas del sentimiento. «La conciencia no es pura luz, sino fuerza de acción que interesa la voluntad y el corazón. Por ello, la conciencia ejerce doble moción: una propia, imperativa o de intimar la obligación de hacer algo. Otra consecutiva, derivada de la voluntad, y es la inclinación que produce hacia el bien y repulsa respecto de la obra mala, que se traduce en desaprobación afectiva, o con inquietud, por el signo característico de la angustia y remordimiento (7). A su vez, por esta conexión tan estrecha con la voluntad y fuerzas afectivas, ocurre que la formación del juicio de conciencia se halla muy influenciada por las disposiciones subjetivas buenas o malas. La conciencia puede ser deformada, haciéndose laxa y defectuosa con una vida culpable y viciosa, y puede también corregirse y perfeccionarse según el ideal de una conciencia recta, a medida que se rectifican las disposiciones morales por la rectificación del apetito; es lo propio de todo juicio práctico y prudencial en cuyo campo, como veremos, ha de enclavarse la conciencia.

(7) CHOLLET, *Conscience*, en «Dict. Théol. Cath.» 3, 1, col. 1164 ss. Para las opiniones de la filosofía moderna véase también CATHREIN, *Moralphilosophie*, I, ed. cit. p. 517 ss.

b) CONCIENCIA Y SINDERESIS, CIENCIA MORAL O PRUDENCIA.

Estos son los tres grandes principios que intervienen en la formación del juicio de conciencia, y de los cuales conviene distinguir éste.

Por lo dicho, fácil y obvia es ya la diferencia entre la conciencia y sindéresis. Ya hemos notado las confusiones de la primera escolástica en torno a esta noción, la cual, proveniente de la filosofía griega a través del texto jeronimiano e introducida por Pedro Lombardo en sus Sentencias bajo el nombre que le dió San Jerónimo de *scintilla conscientiae vel rationis* (*II Sent.* dist. 39), fué tan discutida y comentada en la edad media como germen de la noción de conciencia (8).

Santo Tomás fijó el concepto de *sindéresis* y su neta distinción respecto de la conciencia, ya indicada por Felipe el Canciller y S. Alberto Magno. Pertenece a la facultad racional, pero no es pura potencia, sino un hábito innato, *habitus naturalis vel potentia cum habitu* (*Verit.* q. 16, a. 1). Es el hábito de los primeros principios evidentes que guían la razón práctica en el orden moral. Santo Tomás funda ya esta noción en Aristóteles, y la encuentra preformada en la idea del *intellectus principiorum* aun de orden práctico (*VI Ethic.* c. 6, 1140 b-1141 a; c. 12, 1143 a 35 ss.); así armoniza la tradición patrística de San Jerónimo con los principios de psicología aristotélica (*I P.* q. 79, a. 12; *In VI Ethic.* lect. 9).

No pertenece a la voluntad porque la sindéresis no obra como *causa movens*, sino como causa formal, iluminando y dirigiendo la acción. La inclinación posterior al bien moral es de la voluntad que a él se mueve por propia tendencia natural. Por eso, el Aquinate corrige los dos actos que S. Alberto Magno asigna a la sindéresis: *Inclinatio ad bonum et murmuratio contra malum*, diciendo que son, *"instigare ad bonum et murmurare de malo"* (*I P.* q. 79, a. 12).

Constituye, pues, la sindéresis la luz primera de la razón práctica, regla del orden moral, como hábito que contiene y forma naturalmente la ley moral fundamental o los principios evi-

(8) Hemos indicado la etimología de la palabra sindéresis. Sobre la fortuna posterior de esta noción bajo el término de *scintilla conscientiae*, cf. H. WILMS, O. P., *De scintilla animae*, Angelicum 14 (1937), p. 194-211.

dentes de ley natural. A esto responden los términos antiguos de *igniculus, scintilla conscientiae*: Es «la raíz de la conciencia», como traducen los modernos, «el sentido moral íntimo» o la salvaguardia del orden moral. Es la chispa encendida por el Creador en nuestra inteligencia y derivada de la luz divina, decían los medievales invocando el famoso texto del salmo 4.

Sus dos propiedades son: ser *infalible*, puesto que en los principios evidentes y cuasi-innatos no cabe error; e *inextinguible* como la misma naturaleza espiritual del intelecto, por lo que permanece aún en el infierno como «gusano de la conciencia» que no muere. Por fin, su objeto o contenido es no sólo el primer principio moral: obra el bien y evita el mal, sino todas las máximas y principios evidentes de la ley natural, o los *universalia iuris*. Los textos de Santo Tomás son claros a este respecto (9).

Es evidente que de tal concepto de la sindéresis se distingue netamente la conciencia. El dictamen de ésta es falible y sujeto a error y su materia no se refiere a esos principios universales y primarios, sino han de ser las últimas aplicaciones que dictaminen de la moralidad de cada acto en concreto. Pero es obvio que estos dictados de la conciencia tienen su raíz y fundamentación última en esas normas generales de ley natural, guardadas en la sindéresis.

Mas para recorrer el camino hasta esa última norma moral dada en la conciencia se precisan aún, según Santo Tomás, otros dos hábitos: ciencia moral y prudencia, que han de distinguirse también de aquélla.

Téngase en cuenta que el conjunto de normas morales de la recta razón están comprendidas en tres hábitos: *sindéresis, ciencia moral, prudencia.*

1.—La sindéresis es el hábito de los principios evidentes de ley natural, que siempre son verdaderos. Es el fundamental, pues «los otros hábitos por los cuales está informada la con-

(9) *II Sent.* dist. 24, q. 2, a. 3: «Patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia; quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis vero nominat habitum eorum; conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis». *I-II*, q. 94, a. 1 ad 2: «Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum».

ciencia reciben su eficacia—dice Santo Tomás—de este primero» (I q. 79, a. 13, ad 3), como todas las leyes positivas y conclusiones lejanas del derecho de gentes derivan su eficacia obligatoria del derecho natural.

2.—*La ciencia moral,* que es el hábito de las conclusiones, las cuales son verdaderas *ut in pluribus*. Se comprende aquí toda la amplitud de conocimientos sistemáticos de las reglas morales deducidas por razonamiento de aquellos principios, desde las conclusiones necesarias que la *ratio naturalis* extrae y que son a su vez de ley natural, y las más remotas del derecho de gentes hasta la ciencia del derecho canónico y civil, que son normas constituídas por la razón positiva, incluyendo las últimas derivaciones de la casuística y jurisprudencia. Todas ellas se mantienen en el plano de juicios o conclusiones universales, que son aún reglas remotas de la acción humana.

3.—*El hábito de la prudencia,* cuyo oficio es la aplicación de aquellas reglas y preceptos generales a los actos singulares para la dirección inmediata de la acción humana. Esto lo realiza la prudencia, que es la recta razón directiva de las acciones, de varios módos y en diversos grados, pues tres son sus actos principales escalonados: *consiliare, iudicare, praecipere*. Ante todo, a la prudencia corresponde, con el auxilio de sus virtudes o partes integrales, la recta apreciación de los hechos a los cuales según las mil diversas circunstancias de tiempo, lugar, personas, etc., en que se verifica la acción singular, de tan variada manera se ha de aplicar la regla universal. En pos de esta labor de deliberación o consejo, de recta estimación de las condiciones de obrar, la prudencia formará el juicio sobre lo que ha de hacerse. Y entre los diversos juicios de conveniencia, de necesidad, etc. de la acción, obtendrá lugar primordial el juicio valorativo de la moralidad del acto que aplica y adapta las reglas, los juicios de obligación universales, a la materia variable de la acción singular. *Es el juicio de la conciencia.* La prudencia continuará preparando, por el *praecipere* u ordenación imperativa, la realización de la obra buena de conformidad con la norma precedente de la conciencia.

Así, pues, la conciencia se distingue de la prudencia como un acto se diferencia del hábito virtuoso que dispone y mueve a formarlo. El dictamen de la recta conciencia siempre tiene por

principio formal inmediato la virtud de la prudencia, no ciertamente en su actuación última de ordenar con eficacia la ejecución de la buena obra, sino en su actuación previa y más intelectual, en cuanto habilita por la «sinesis» y la «gnome» al recto juicio de las cosas prácticas. Así lo enseñan comúnmente los teólogos tomistas (10); por ello la conciencia recta es siempre acto de virtud, así como la mala y deformada conciencia procede del vicio contrario de imprudencia. Pero en este caso, no es verdadera conciencia, regla de obrar.

Según esta doctrina, el dictamen de conciencia, si bien articulado en los hábitos cognoscitivos superiores de sindéresis y ciencia moral, es puesto también en dependencia inmediata de una virtud moral, la prudencia. Y es que la determinación última del saber universal se ha de hacer por aplicación a la materia mudable de lo singular y concreto, lo cual es el dominio propio de la prudencia. Esto no implica un puro acto intelectual, pues la prudencia no depende sólo de la ciencia; se puede ser muy sabio y de mala o deformada conciencia. Se trata de un saber práctico, en estrecha conexión con las disposiciones morales del apetito, que ha de ser rectificado por la virtud. Como enseña el Angélico, «acontece que el juicio universal de la ciencia o de inteligencia se corrompe en particular por alguna pasión» (I-II, q. 58, a. 5). De ahí el sentido de su afirmación tan frecuente de que la verdad en estos juicios prácticos se atiende inmediatamente por conformidad al apetito recto (I-II, q. 57, a. 5 ad 3). Las disposiciones subjetivas deben ser rectificadas por la virtud—pues el apetito es recto por orden a los fines debidos alcanzados por las virtudes—para que la recta razón práctica pueda emitir sus juicios y dictámenes rectos y seguros en todos los casos particulares. Esta rectificación virtuosa confiere así la recta estimación prudencial en todas las circunstancias concretas, sobre todo en esa forma de apreciación espontánea, que es el llamado conocimiento por connaturalidad (I-II, q. 45, a. 2).

c) La conciencia, conclusion y juicio practico.

Una consecuencia importante se desprende de todo esto y es la concepción de la conciencia como conclusión de un silo-

(10) Joann. a. Sto. Thoma, *De bonit. et mal. act. hum.* disp. 12, a. 1, n. 16; Billuart, *De actibus humanis*, diss. 5, a. 1.

gismo práctico. «La conciencia, como dice Santo Tomás, se construye mediante un cierto silogismo particular»; es una de sus enseñanzas más constantes (11) ya enunciada antes por Felipe el Canciller y S. Alberto Magno. Y derivación lógica de lo anterior, pues si la conciencia se fundamenta en los hábitos precedentes, cuyos principios y reglas universales aplica a juzgar del acto particular, por fuerza esta labor examinadora obtiene la estructura de un razonamiento. La razón práctica, dice el Angélico, también razona, y todo el que dirige racionalmente sus actos, lo hace construyendo un «silogismo operativo».

En este discurso de la conciencia, añade el Santo, la mayor sienta invariablemente un principio o máxima moral de la sindéresis, en que no cabe error. Es en la premisa menor donde la razón realiza su labor inquisitiva, y así esta menor es formada, bien por «la razón superior» usando de los principios más elevados de la sabiduría moral, bien por la razón inferior, en uso de las verdades de la ciencia moral (*Verit.* q. 17 a. 1); y siempre además por la razón prudencial que ha de apreciar y determinar rectamente las circunstancias concretas de la acción. En realidad, pues, esta menor se desdobla en dos, y los ejemplos clásicos del Aquinate son explicados por los modernos en un discurso complejo, cuyo paradigma puede ser:

Se ha de hacer el bien al prójimo y a nadie inferir injuria (sindéresis).

Mas socorrer al prójimo necesitado es un bien que debe hacerse.

Luego dar limosna al pobre es bueno y obligatorio (conclusión de la ciencia moral).

Pero en estas circunstancias (del pobre que pide y mis bienes superfluos) es de necesidad este acto mío de limosna (proposición menor de la prudencia).

Luego este acto de limosna aquí y ahora debe hacerse y me obliga (conclusión de conciencia).

En la inserción de estas premisas menores es donde se desliza el error, que termina en una conclusión falsa o conciencia errónea. El vicioso, observa el Angélico, también silogiza y concluye por falso razonamiento, defectuoso en la forma o en

(11) *De Verit.* q. 17, a. 2; Cf. *II Sent.* dist. 24, q. 2. a. 4; *VI Ethic.* lect. 8, n. 1273; *De Malo*, q. 3, a. 9 ad 7, etc.

la materia, a favor de su mala intención de obrar el pecado. Al avaro le basta introducir la regla universal falsa de que no es bien obligatorio la limosna, o la apreciación particular de que en este caso es inútil o no tiene dinero superfluo, para decidir que no debe darla. (De Malo, q. 3, a. 9 ad 7).

Autores modernos opondrán que esta noción de la «conciencia silogismo» es una teoría artificial, que se opone a la espontaneidad del sentido moral, pues muchas veces la apreciación de lo bueno y lo malo surge inmediata en nuestra conciencia. Sin embargo, el proceso discursivo es necesario a nuestro entendimiento y de él no puede totalmente prescindir. Para definir la acción como buena o mala debe comparar los principios con los hechos concretos, y sólo como deducción de esta labor comparativa brota el dictamen moral. Este aflora a veces casi espontáneo, por simple silogismo virtual o implícito, cuando los términos a comparar son claros e inmediatos (12).

Por todo lo dicho se hace también patente el carácter de la conciencia como *juicio práctico*. Dentro de los juicios morales debe clasificarse en la categoría más propia de juicios prácticos, o de aplicación de los conocimientos universales al acto singular y cuyo contenido es un saber inmediatamente ordenado a dirigir la acción. En la razón práctica se da un saber práctico universal, más o menos lejanamente ordenado a la operación. Son todos los juicios especulativo-prácticos que reflejan las normas de la moralidad objetiva y se extienden desde los principios primeros de la sindéresis a las conclusiones todas de la ciencia moral y las más lejanas de la ciencia jurídica y la casuística. De ellos difiere esta otra conclusión particular que la razón práctica extrae como aplicación de aquel saber general, o juicio próximamente práctico de la conciencia.

Este es el último grado de saber práctico, mas no está aún en la última escala de practicidad. En los doce actos preparatorios a la ejecución de la obra, el *iudicium conscientiae* se inserta en el *consilium* o deliberación, terminada en diversos juicios de aptitud de los medios, entre los cuales se halla este juicio de conciencia o de moralidad de los mismos. Aun ha de ponerse

(12) *De Verit.* q. 1 a. 3. Cf. Noble, O. P. *La syllogisme moral*, Revue de Sciences phil. et théol. 10 (1921), p. 563 ss.

el *iudicium discretivum*, último juicio práctico previo e inmediato a la elección y que ordena mediante el subsiguiente *imperium* (en el cual, sin embargo, no se da juicio formal, sino virtual, por ser mero acto ordenador: haz esto) la ejecución práctica. Santo Tomás lo llama *iudicium electionis* o juicio de libre albedrío, y enseña la neta distinción de éste y el juicio de la conciencia, no obstante la confusión de algunos tomistas modernos (13).

De ambos afirma el Santo que son dos conclusiones distintas del silogismo operativo: «Conscientia est conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva; quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in VI Ethic. dicitur» (II Sent. dist. 24, q. 2, a. 4 ad 2). Del *iudicium conscientiae* añade que consiste in pura cognitione. Es, en efecto, conclusión cognoscitiva que parte de los principios teóricos para llegar a la verdad objetiva singular. Pero el juicio de elección consiste en una adaptación a las disposiciones de la voluntad, *in applicatione cognitionis ad affectum*. Por eso es proclamado libre por Santo Tomás. Es el juicio de libertad que se pliega enteramente a las disposiciones del sujeto; el razonamiento práctico que deduce está conclusión operativa parte del apetito del fin para terminar en la conformidad de ciertos medios a la tendencia de la voluntad que se adhiere a tal fin. Por eso, en toda elección mala, dice Santo Tomás, este *iudicium electionis* siempre es contrario al juicio de la conciencia (14).

Tal juicio últimamente práctico es el propiamente prudencial, el juicio operativo o por excelencia práctico que corresponde a la prudencia en su acto principal del *praecipere*, de instituir la acción recta. A él sólo se aplica absolutamente el aserto aristotélico: «la verdad del entendimiento práctico consiste en la con-

(13) *De Verit.* q. 17, a. 1 ad 4. Han defendido la identificación del dictamen de conciencia con el juicio de elección, P. GARDEIL en la edición de la obra, R. BEAUDOUIN, O. P., *Tractatus de conscientia*, 1911, p. 6; P. ROUSSELOT, *Quaestiones de conscientia*, 1937, p. 16-18; e implícitamente R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le caractère metaphysique de la Théologie morale de S. Thomas*. Rev. Thomiste 30 (1925), p. 347-9. Una fina exposición de la doctrina del Angélico en H. D. NOBLE, *La conscience morale*, 1926, p. 16, y O. LOTTIN, *Principes de Morale*, II, p. 109-113.

(14) *De Verit.* q. 17, a. 1 ad 4; q. 24, a. 1. Sobre la conclusión del intemperante, *De Malo*, q. 3, a. 9 ad 7; *De Verit.* q. 24, a. 2.

formidad con el apetito recto», ya que sólo este juicio de elección depende totalmente de las disposiciones de la voluntad libre (15).

Es, por lo tanto, el juicio que ha de ponerse bajo el régimen absoluto de prudencia, ya que su rectificación y su verdad depende en todo de la vida virtuosa, de la voluntad rectificada por la prudencia.

En cuanto al juicio de conciencia, éste seguirá sus propias leyes cognoscitivas, la lógica de los principios y de la verdad objetiva. Por lo tanto, admitimos que la conciencia recta depende de la prudencia a la cual incumbe el deber de formar y educar el recto consejo y sentido moral, imponiendo la obligación de adquirir todos los conocimientos necesarios para una conciencia formada. Pero *rechazamos el prudencialismo absoluto* de algunos tomistas modernos, para quienes el tratado de la conciencia no implicaría cuestión alguna teórica y de principios, y todo el problema de las dudas de conciencia sería un pseudoproblema teórico, que debe resolverse simplemente con una mayor preparación de la virtud de la prudencia (16). Mas ya hemos visto que la conciencia es más un saber que un acto de virtud moral; es la última conclusión cognoscitiva concerniente a la ciencia de las reglas morales. Sus problemas plantean verdaderas cuestiones teóricas, y no por mayor virtud, sino ante todo por principios racionales deben ser resueltos. El varón más santo y lleno de prudencia sin suficientes conocimientos de ciencia moral habrá de enfrentarse con mil dudas de conciencia, como otro sin virtud. Y, de todos modos, no puede esperarse para la posesión de la conciencia recta a la adquisición de la prudencia por una sólida vida virtuosa, ya que el hombre se halla obligado a formar conciencia recta en todos sus actos, desde el principio de la vida moral.

---

(15) *VI Ethic.* c. 2, lect. 2; I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

(16) Es la teoría expuesta sobre todo por el P. TH. DEMAN, O. P., *La Prudence*, Append. II, ed. cit. 1949, p. 496-523. En el fondo se tiende a una identificación del juicio de conciencia y el *iudicium electionis*, puesto que se afirma que la conciencia que no termina en la elección recta, o el acto bueno, es imperfecta e inacabada como tal, y que sólo el virtuoso que ha logrado unificar ambos juicios y en quien la acción buena se ha seguido al dictamen de conciencia, posee de verdad una conciencia recta, pues su dictamen coincide con el apetito rectificado. Y así, añade, la prudencia y vida virtuosa es el único medio para eliminar las dudas de conciencia.

II.—LA OBLIGACION DE LA CONCIENCIA

Esta independencia y supremacía de la conciencia, como principio universal del orden moral en su propia esfera de la moralidad subjetiva, resalta en su máximo al considerar su función moral esencial como conciencia antecedente: es *el valor obligatorio* de la conciencia.

La obligatoriedad es atributo propio de la conciencia por el hecho de ser norma próxima y subjetiva de los actos humanos. En el campo de la moralidad objetiva y abstracta, ya hemos visto, la regla es la razón del legislador constituyendo la ley en todos sus aspectos: La razón divina que establece la ley eterna, la razón natural que participa de aquélla la ley moral, la razón o la ley positiva en todas sus formas. Más en el terreno de la moralidad subjetiva e individual, de la aplicación de las reglas objetivas a nuestros actos, la única norma obligante es la conciencia que recoge todas las normas objetivas anteriores y con sus dictámenes juzga lo que es bueno y malo, lo que debe hacerse en cada caso.

Esta doctrina del valor obligatorio de la conciencia fué generalmente reconocida y afirmada en la escolástica, pues que expresa una tesis católica cierta en la fe. La enseñanza de la Sagrada Escritura, sobre todo de San Pablo, venía ya con esta noción clara de *conciencia antecedente*, que dicta lo que es bueno y malo y liga la voluntad. Se citaba sobre todo el pasaje de Rom. 14, 14-23 en que el Apóstol, en la disputa entre los fieles judaizantes y helenistas sobre la ilicitud de comer los alimentos impuros, prohibidos por la ley—al igual que en la disputa sobre las carnes de los sacrificios de *I Cor.* 8, 7—pronuncia «que nada hay de suyo impuro, mas para el que juzga que algo es impuro, para ése lo es», terminando con la sentencia: «*El que discierne, si come, se condena, porque ya no procedió según conciencia, y todo lo que no es según conciencia es pecado*».

Sabían por la autoridad de los Santos Padres y por otros contextos de San Pablo que la palabra griega, «pistis», usada en el sentido de persuasión o juicio, era equivalente a la conciencia de *I Cor.* 8, 7. Santo Tomás es el primero en citar, abreviando, el texto del comentario antes indicado de Orígenes

con su interpretación a favor de la conciencia (17). Se citaban otros textos de los Padres, como el de San Jerónimo, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Agustín y San Juan Damasceno. Eran suficientes autoridades para representar la doctrina común de que es obligatorio obrar según conciencia, por lo que comete pecado todo el que obra contra su dictamen. Así lo expresaba la glosa tomada de la sentencia de Inocencio III e insertada en el *Corpus Iuris*: *Qui contra conscientiam agit, aedificat ad gehennam* (18).

Mas en la escolástica se planteaba esta doctrina sólo en un caso concreto, al hablar de la conciencia errónea. Santo Tomás es quizá el primero en asentar la tesis en toda su universalidad. He aquí una fórmula suya, del *Quodl.* 1, 3, a. 17.

«Debe afirmarse que toda conciencia, sea recta, sea errónea, sea en objetos de suyo malos, sea en indiferentes, es obligatoria; de tal modo que quien obra contra la conciencia, peca».

También él ha elaborado la famosa prueba, desde entonces siempre repetida: La conciencia es como la promulgación de la ley divina y de toda ley objetiva a cada uno de nosotros, la aplicación de sus preceptos a ligar, como regla obligatoria de los actos, la voluntad del hombre. Pero la ley objetiva no tiene fuerza obligatoria sino por esa aplicación de la misma y divulgación a cada uno de nosotros. Sólo, pues, a través de la conciencia y por ésta liga nuestra voluntad. En efecto, la regla o norma moral no tiene eficacia sino en cuanto aplicada. Así como el agente corporal no mueve las cosas sino por el contacto impulsivo con las mismas, del mismo modo el precepto del legislador no mueve o liga los agentes voluntarios sino por el contacto imperativo con ellos. Este contacto moral o aplicación de la ley a los súbditos es el conocimiento o conciencia de la misma. En consecuencia, «nadie es ligado por el precepto del legislador sino mediante la ciencia o noticia del mismo, de tal modo que quien no es capaz de tal conocimiento o ignora el precepto divi-

(17) ORIGEN., *In Epist. ad Rom.* L. 1 n. 5, P. G. 14, 1255. Cf. S. THOM. *De Verit.* q. 17, a. 1, obj. 8; a. 3, sed contra. Véase en DEMAN, O. P., *La Prudence*, ed. cit. p. 491-6, los textos de los Padres sobre este punto, y las referencias de los mismos en S. Alberto Magno, S. Buenaventura y Santo Tomás.

(18) *In c.* 13, X. 2, 13.

no, no es ligado por tal precepto y éste no le obliga (De Verit. q. 17, a. 3).

De esta prueba general no podrá extraerse la consecuencia desorbitada que el probabilismo le atribuye, fundándose en la sentencia citada: «*Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti*». Según ellos, sólo la conciencia cierta, basada en la ciencia del precepto, obligaría; el conocimiento dudoso de la ley sería tenido por nulo. Mas todo el contexto patentiza que el término «ciencia» está empleado en un sentido amplio, sinónimo de conocimiento en general de la ley. De lo contrario, ni aun la opinión probabilísima del precepto daría a ésta valor obligatorio, porque no es «ciencia». Lo que a todas luces contraría a enseñanzas ciertas del Angélico y a la doctrina común.

La consecuencia, en cambio, evidente que el Santo mismo deduce es que la conciencia, como regla inmediata del bien moral, pende de la norma objetiva y de ella recibe toda su eficacia obligatoria. «Una es, en efecto, la fuerza obligante de la conciencia y del precepto exterior, ya que éste no liga a la voluntad sino mediante el conocimiento, y el conocimiento o conciencia sólo liga en virtud del mandato divino» (*Verit.* q. 17, a. 3). La regla próxima es norma en virtud de la regla remota. La conciencia no es más que un testimonio que denuncia la obligación superior. La fuente de obligación no deriva de ella, sino de un ser superior, a quien se subordina. Como decía bellamente San Buenaventura, es la conciencia «como el pregonero de Dios y el mensajero que divulga el precepto del rey» (19).

En este sentido todo objetivismo moral y cuidado de la verdad objetiva, de conocer y ajustarse estrictamente a la norma moral exterior que es la ley divina, es poco y es con urgencia reclamado tanto por las exigencias racionales y de realismo de nuestra razón como por el carácter esencial de la conciencia, como regla subordinada y pendiente de la ley objetiva. Y las pretensiones, sobre todo del sociologismo moderno, que erigen la conciencia pública o social en regla de moralidad primordial y autónoma, árbitro supremo de las costumbres, no sometida a ninguna otra ley o ciencia superior, son radicalmente falsas.

(19) *In II Sent.* dist. 39, a. 1, q. 3, ad 3.

b) La obligación de la conciencia errónea.

Pero sobre todo en la escolástica primera se agitó la cuestión del valor obligatorio de la conciencia, en torno al caso particular de la conciencia errónea. Y aún este problema sólo se abordaba explícitamente una veintena de años antes de Santo Tomás.

Es hacia 1240 cuando comenzó a plantearse el tema. Algunos maestros, como Gualterio de Chateau-Thierry, Guillermo de Alvernia y otros anteriores, enseñaban que la conciencia, como tal, no obliga, sino se limita a promulgar la ley. Su función es la de expresar fielmente la voluntad de Dios, pues sus dictados obligan en virtud del precepto exterior. En realidad, sólo hay una causa propia de obligación que es la ley; la conciencia es simple condición *sine qua non*. Mas no está propiamente ella dotada de valor obligatorio, sino lo que hace es sugerir o enunciar una obligación que viene de fuera, del precepto divino. De aquí la consecuencia de que sólo la conciencia verdadera, que en su propia naturaleza incluye el dictamen de la ley objetiva, implicará obligación. En cuanto a la conciencia errónea, que dicta algo en contra de élla, no tiene poder alguno sobre la ley divina, que le es superior. Sus dictados no obligan ni es pecado oponerse á tal conciencia; al contrario, hay obligación de librarse del error.

Es la teoría que defendieron sobre todo los maestros franciscanos. Juan de la Rochelle y Alejandro de Hales, la proponen como solución común. Distinguían los actos esencialmente buenos o malos, los actos indiferentes y los buenos y malos generalmente, según las circunstancias. La conciencia no puede prevalecer en aquella primera clase de acciones contra la ley de Dios. La conciencia que por error intima una acción esencialmente mala, o prohibe otra esencialmente buena, no obliga y sería pecado obrar según ella. Sólo obliga la conciencia errónea que preceptúa o prohibe los actos indiferentes. En ellos, como en abstenerse o no de los alimentos impuros, se ha de seguir la conciencia subjetivamente errada, no porque en sí misma obliga, sino por el desprecio a lo que se cree ser la ley divina (20).

(20) Textos abundantes en O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siécles*, t. II, c. 5, p. 353-406.

Esta teoría es la que tiene en cuenta Santo Tomás, tomándola de una cuestión anónima disputada hacia 1250, al plantear el caso de la conciencia errónea ya desde las Sentencias II, dist. 39, q. 3, a. 3 y Verit. q. 17, a. 4. Es también la única cuestión de conciencia a que da entrada en la Summa, q. 19, a. 5-6. En todos los casos ha dado la misma solución, ya defendida por San Alberto Magno. Esta solución, contraria a la de la Escuela franciscana, se funda en la distinción del error o ignorancia vencible e invencible.

Es cierto que en la razón pueden darse ignorancia y error invencibles de la ley divina y natural, sea acerca de numerosos preceptos, sea sobre todo en errores de hecho. Siempre lo ha enseñado así Sto. Tomás contra el rigorismo de algunos autores de la Edad Media, como Guillermo de Alvernia, A. de Hales, Durando, etc., seguidos más tarde por el Jansenismo, que negaron toda ignorancia invencible *iuris naturalis vel iuris positivo-divini*, como son las verdades y preceptos de la revelación necesarios para salvarse (21).

Ahora bien, «una conciencia invenciblemente errónea obliga y la voluntad discordando de sus dictámenes preceptivos o prohibitivos siempre es mala y peca por obrar contra conciencia» (q. 19, a. 5).

La tesis se hizo en pos de Santo Tomás doctrina común y hoy *teológicamente cierta*, fundada además en la autoridad del Apóstol, que condenaba en general a todo el que no procedía según conciencia, con ocasión de discernir los alimentos impuros o abstenerse de las carnes sacrificadas a los ídolos (Rom. 14, 14-23; I Cor. 8, 7; Gal. 5, 3).

El Angélico elaboraba desde las Sentencias la prueba irrefragable: La voluntad no tiende al bien moral sino en cuanto es presentado por la razón. Por eso, el acto bueno o malo en ella se deriva del objeto, no en cuanto bueno o malo en la realidad, sino en tanto aparece como tal a la razón. Pero es bien patente que la razón puede proponer por error invencible, como bueno, un objeto en sí mismo malo, y al contrario. Por lo tanto, si la voluntad tiende al bien bajo la razón de mal se hace mala y pe-

(21) También este punto ha sido historiado por O. LOTTIN, *Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à S. Thomas d'Aquin, en Psychologie et Morale*, t. III, c. 1; *Principes de Morale*, II, p. 186 ss.

ca, porque desea y ama lo que es propuesto como malo. Del mismo modo, si se aparta de lo que la conciencia errónea promulga como un bien obligatorio, aunque sea en sí malo, se desvía del bien moral y peca.

Es inútil distinguir entre actos indiferentes o actos esencialmente buenos o malos. Santo Tomás propone el caso extremo de la conciencia que, por error, propone como lícito el adulterio o en los infieles de buena fe juzga la creencia en Cristo como algo malo; este tal pecaría abrazando la revelación cristiana. La conciencia, afirma el Angélico, obliga entonces *per accidens*, creando verdadera obligación subjetiva aún contra la ley objetiva. Y ello en virtud de esas mismas leyes divinas falsamente invocadas por existentes. Si la conciencia me dicta como prescrito por Dios un acto que en la realidad no está, al obrar en contra de ella yo manifiesto una voluntad que se opone a lo que estimo la ley divina.

El pecado cometido al obrar contra esta conciencia errónea es de la especie y gravedad que el pecado contra la ley que por error promulga tal conciencia. En cambio, Santo Tomás ha rehusado siempre llamar moralmente buena la acción de quien, por conformarse con la conciencia errónea, quebranta materialmente un precepto objetivo, v. gr. el hereje a quien dicta su conciencia predicar contra la fe católica. La ignorancia invencible, dirá el Santo, le excusa de pecado, pues causa el involuntario (q. 19, a. 6; *De Verit.* q. 17, a. 4 ad 9).

La teología moral moderna, siguiendo a San Ligorio, llamará incluso a este acto positivamente bueno (22). Es a donde llevan también los principios de Santo Tomás. «Actus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum... et non secundum materiale obiectum actus (*Quodl.* 3, a. 27). El acto interior de la voluntad puede ser formalmente bueno. Si el Angélico se contenta con decir: excusatur a peccato, es porque la acción externa contiene una transgresión material de la ley y, como tal, no puede decirse buena. Bonum ex integra causa, y

(22) S. ALPHONSUS M. A LIGORIO, *Theol. Moralis*. L. I, tr. 1, n. 6. No sin que fuera duramente impugnado en esta opinión por *Concina*, según refiere PRÜMMER, *Theologia Moralis*, I, n. 313.

dicho acto, por su elemento externo, aunque material, no es bueno (23).

En cambio, la conciencia venciblemente errónea no es en ningún caso norma recta de obrar ni aún de la moralidad subjetiva. Está fundada en ignorancia vencible, en error causado por negligencia, y tal ignorancia no hace el acto involuntario, pues es culpable en su causa. Por lo mismo, no excusa de las consecuencias malas derivadas de ella, del peligro del pecado que implica el obrar contra tal conciencia, o el conformarse a su dictamen falsamente permisivo. La voluntad es culpable, por la negligencia precedente en indagar la verdad, de los yerros y pecados subsiguientes a tal ignorancia, que pueden sobrevenir en las dos disyuntivas, y no le es lícito obrar con esa conciencia. Con todo, no está en absoluta perplejidad, o necesidad de obrar mal (q. 19, a. 6 ad 3), pues debe deponer tal conciencia y salir del error vencible, de las dudas en que se encuentra por su culpa, antes de obrar.

Los moralistas prácticos determinan en distintas ocasiones las amplias aplicaciones de esta doctrina de la conciencia errónea, cuándo se presume buena fe e ignorancia inculpable en las conciencias y cuándo mala fe, dudas y errores infundados que por negligencia de oportuna información o consulta no han querido rectificarse, las cuales no eximen de las obligaciones y transgresiones subsiguientes. Incluso enseñan la conveniencia de dejar en su buena fe e ignorancia inculpable a las almas, en muchos casos de obligaciones positivas o error de hecho, para evitar pecados formales (24).

Son, en efecto, muchos los hombres que se eximen de numerosas obligaciones y de mil transgresiones formales por la ignorancia inculpable de la ley. Tal es el *gran alcance* de este principio de la conciencia o razón individual, como norma constitutiva de la moralidad subjetiva. Toda ley objetiva, aún natural y divina, ha de plegar en última instancia su fuerza obligatoria al módulo de la conciencia, de la razón de cada uno, a través

(23) En razón de este elemento externo, Sto. Tomás afirmó incluso que no se evita el pecado: «*Stante conscientia erronea, quidquid fiat. peccatum non vitatur*» (*II Sent.* dist. 39, q. 3, a. 3 ad 5). Cf. O. LOTTIN, *Principes de Morale* I p. 153-4.

(24) Vase por ej. esta casuística detallada en BILLUART, *De act. humanis* diss. 5, *De conscientia*, a. 4.

de la cual puede sólo ligar la voluntad. La conciencia mantiene su primacía en el campo de la moralidad subjetiva. Santo Tomás, que ha fijado estos principios, no puede ser inculpado de objetivismo moral exagerado, que algún probabilista moderno atribuye a todo el tuciorismo medieval (25). La concepción rígida de un orden moral objetivo y de la conciencia como simple función jurídica de manifestar la obligación exterior, sólo cabe atribuir a los primeros escolásticos que no admitían la ignorancia invencible de la ley, o a los modernos autores que ven en la razón simple norma o criterio manifestativo de la moralidad. Santo Tomás ha proclamado una cierta relatividad de la ley objetiva, que debe plegarse al dictamen de la conciencia.

IV.—LA CONCIENCIA DUDOSA

a) Conciencia cierta y dudosa.

Mas si la conciencia en el fondo es un conocimiento y reside en los juicios de la razón, estará sujeta a los vaivenes de la ciencia humana, dudosa y fluctuante. En el aspecto subjetivo, la conciencia habrá de admitir tantos grados y variaciones cuantos son los estados subjetivos de la mente frente a la verdad. Junto a la conciencia cierta, habrá de distinguirse la conciencia probable y la conciencia dudosa, según que el juicio de conciencia sea probable, opinativo o simplemente dudoso. Dicho estado de certeza no siempre coincide con la verdad, pues como dijimos existe la conciencia cierta e invenciblemente errónea.

Con todos los teólogos, Santo Tomás enseña que *sola la conciencia cierta es norma recta de los actos humanos y no es lícito obrar con conciencia probable o dudosa.*

La afirmación es, por otra parte, *sentencia común y teológicamente cierta.* Está fundada en el texto de San Pablo, Rom. 14, 23, que establece la obligación de obrar según conciencia. Mas sólo la conciencia cierta, fundada en convicción o fe, realiza la verdadera noción de conciencia recta, regla propia y determinada del acto moral. El que discierne, o duda, no obra con rectitud y es condenado por su misma conciencia dudosa. Así

(25) Brisbois, S. I., *Pour le Probabilisme,* «Ephem. Theol. Lovan», 13 (1936), p. 91 ss.

interpretaban el texto paulino los Padres, como Orígenes, en el comentario invocado por el Aquinate (26).

El Santo Doctor siempre funda esta tesis en el peligro de pecado a que se expone quien obra con dudosa conciencia. Pero la conciencia recta debe de ser tal, que excluya todo peligro próximo de pecado. Sólo el que obra con alguna certeza excluye este peligro, mientras que la duda incluye en sí la probabilidad libremente aceptada de la transgresión de la ley. Ello implica exponerse y consentir sin razón alguna en un peligro de pecado, queriendo así virtualmente el mal. La conciencia teórica y prácticamente dudosa no puede ser norma prudente y recta de obrar. (*Quodl.* 8, a. 13).

También el Angélico reconoce, con todos los autores católicos, que para el dictamen de la conciencia no siempre se requiere certeza perfecta. El sabe muy bien que el conocimiento moral no se adapta a ese tipo de certeza plena, por la índole misma de las verdades morales que «en universal son inciertas y variables, pero mucho más si se quiere descender al conocimiento de los singulares concretos donde se da la acción» (27). La misma contingencia de estos objetos y casos particulares no permite una apreciación fija y cierta de los hechos y de las reglas de obrar en ellos. Por eso, ha de repetir con Aristóteles, «*certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum modum proprium*» (28), y la certeza propia de las materias morales que versan sobre singulares contingentes es la certeza práctica o prudencial. Es decir, según el Angélico, el juicio moral de los actos singulares que no ha de ser uniforme para todos los casos, sino ha de determinarse según las varias circunstancias, «se encomienda a la estimación de la prudencia» (29).

---

(26) ORIGEN., *In ep. ad Rom.* L. 10, n. 5, P. G. 14, 1255: «Quia qui hoc modo discernit, hoc est, qui dubitat utrum vere mundum sit, an immundum quod sumit, iste ex ipsa animi sui dubitatione conscientia arguente damnatur. Causam quoque huius damnationis exponit dicens: quia non ex fide sumitur sed utique ex dubitatione». Como indicamos en nota 24, son varios los lugares del Angélico en que cita *ad sensum* esta autoridad de *Orígenes*. Cf. S. AUGUST. *De bapt. contra Donat.* c. 5.

(27) *In II Ethic.* L. 2, n. 259; Cf. *Quodl.* 3, a. 11.

(28) ARIST., *I Ethic.* c. 1, 4, BK. 1904, b 12; S. THOM., *In I Ethic.*, lect. 3, n. 33; *II-II*, q. 47, a. 9 ad 2.

(29) *In III Ethic.* lect. 2, n. 399; Cf. textos en nota 34.

Santo Tomás llama a esta certeza moral mínima, «probabilis certitudo quae ut in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat» (II-II q. 70, a. 2). Y lo propio de esta *certitudo prudentiae* es que «no excluye toda solicitud» o temor de error (II-II q. 47, a. 9 ad 2). Esta descripción del Angélico concuerda con la certeza *late dicta* de los autores modernos, equivalente a la *opinio probabilissima, unice probabilis, notabiliter probabilior*. De todos estos grados se admite con sentencia unánime y segura, contra el tuciorismo rigorista condenado por Alejandro VII (Denz. 1293), que deben equipararse a la certeza moral y práctica y constituyen norma recta y prudente de conciencia (30). Tal certeza puede darse, tanto en verdades especulativas que se refieren a la licitud o ilicitud de un acto en universal como, sobre todo, en las de índole práctico, o en los actos singulares, si bien es cierto que otras muchas verdades y juicios morales gozan de certeza moral perfecta (31).

La conciencia sobre dicha certeza formada no excluye todo temor de error, pero sí toda duda prudente, aún especulativa, ya que lo contrario se basa en leve e infundada probabilidad. Y puede reducirse a certeza práctica o refleja perfecta en virtud de los principios superiores del obrar prudente: con ligera duda sobre la legitimidad del superior, es para mí prácticamente cierto que debo obedecer. Es probable que el acusado sea reo, pero ciertamente el juez no le puede condenar con tales pruebas dudosas.

b) Formacion de la conciencia practicamente cierta.

Pero el hombre no siempre puede llegar a una certeza directa, siquiera sea de ese género imperfecto, de la norma de obrar objetiva. Los estados de probabilidad o duda absoluta son, por desgracia, frecuentes respecto de lo que debemos hacer, respecto de la licitud o ilicitud de nuestros actos singulares.

(30) Merkelbach, *Theologia Moralis*, II, n. 79-82.

(31) A. Peinador, *De iudicio conscienciae rectae*, Madrid, 1941, p. 49. La misma *fides humana*, o creencia y fe al testimonio de los hombres, base de toda la vida social, no se basa en asentimiento firme de certeza y constituye sólo una *opinio vehemens*. Se equipara también a la certeza práctica, y es norma segura de obrar. Así, los simples fieles se dirigen suficientemente y con conciencia segura por las respuestas del párroco o confesor. Sólo la fe en un testimonio seguro y evidente como la fe de la historia crítica, puede equipararse a una certeza moral perfecta.

Según ya dijimos, y es principio común, en tales circunstancias de incertidumbre, con una conciencia probable o dudosa no es lícito obrar. Dicha conciencia dudosa no es norma segura de acción, porque en todo caso nos expone a peligro de pecado. Urge, pues, salir de la duda, cerciorarnos de si es de verdad lícito o permitido poner esta acción, omitir aquella obra. Una diligente indagación no ha aclarado las dudas, y ya no es tiempo de ampliar las consultas, porque la elección urge y hay necesidad de resolverse en uno u otro sentido. Tales son los casos de duda o probabilidad especulativa, en que los principios superiores de la prudencia dictan que debe llegarse a una certeza indirecta o refleja, a una seguridad práctica o prudencial de que, obrando de este o aquel modo, a pesar de las dudas teóricas, no hay pecado.

Pero ¿de qué modo se ha proceder en tales dudas? ¿Eligiendo siempre lo más seguro y alejándose de todo peligro, aun dudoso, de transgresión de la ley? Tal sería el tuciorismo más absoluto y rigorista, que supondría una carga intolerable para las conciencias. Está, además, hoy día en el campo católico universalmente abandonado, como norma de conducta obligatoria, aun el tuciorismo mitigado, según el cual no es lícito seguir una opinión contraria a la ley si no es probabilísima

Los moralistas han seguido, pues, en la solución de las dudas de conciencia, vías de mayor libertad, apelando a algunas fórmulas o principios generales, pero reflejos, de conducta, con los cuales afirman que se puede obtener la certeza indirecta deseada, o seguridad práctica, aún persistiendo las dudas teóricas. Tal es el origen de los llamados sistemas morales, que aparecen en el siglo XVI con la evolución y progreso de la *casuística* moral. Se llaman tuciorismo, probabiliorismo, equiprobabilismo, probabilismo puro, probabilismo laxista y el reciente compensacionismo (32). Su diferencia es de grados de mayor o menor libertad, según se invoque uno u otro axioma como principio único y universal para la solución de todos los casos dudosos.

---

(32) Véase el resumen de los distintos sistemas morales en los Manuales de Teología, sobre todo en PRÜMMER, *Manuale Theologiae Mor.* I, n. 337-352; MERKELB., *Theol. Moralis*, II, n. 77. Ultimamente entre nosotros, A. PEINADOR, *Cursus Theol. Moralis*, t. II, *De virt. theol. et prud.*, Madrid, 1950, n. 526 ss.

Bien es verdad que la Iglesia ha dejado en libertad teórica de defenderlos, puesto que no ha condenado *como falsos* ni ha proscrito sino los dos extremos más viciosos, el tuciorismo rigorista y el laxismo (33). Pero otra es la cuestión de aplicación práctica de los mismos con garantías y seguridad moral de acierto y, sobre todo, la cuestión de la verdad que no estará en todas esas posiciones y opiniones morales divergentes. ¿Existe conformidad entre ellos o alguno de ellos, y las enseñanzas o los principios morales de Santo Tomás? ¿Cómo hemos de enjuiciarlas dentro de la trayectoria tomista?

c) La probabilidad y la duda.

Existen ya divergencias en el concepto mismo de estos estados de la mente que determinan la conciencia probable y dudosa, sobre todo en la idea de la opinión.

Clásica es y admitida por todos tanto la enumeración de los estados subjetivos de la mente ante la verdad, como las fórmulas de definición de los mismos, dadas por Santo Tomás, siguiendo a San Alberto Magno: *Certitudo, opinio, suspicio, dubium* (34). La *fides* es un estado subjetivo especial según el famoso análisis del Aquinate (II-II q. 2 a. 1), que participa del asentimiento firme de la certeza y la actitud fluctuante e indeterminada de los otros estados—*cogitatio*—por la inevidencia del objeto.

La *opinión* es el asentimiento de la razón a una verdad u objeto con temor de errar: *cum formidine alterius*. En él existe un juicio formado y adhesión a la verdad, pero sin la determinación plena ni firmeza de adhesión propia de la certeza, porque la mente aún fluctúa hacia la parte contraria. Un grado inferior lo constituye la *suspicio*, en que el ánimo levemente se inclina y asiente más a una opinión que a su contraria, *in unam partem magis declinat aliquo levi signo*. Mas en la duda, según el Angélico, no hay aún asentimiento, sino suspensión del juicio y

(33) Prop. 3 de Alejandro VIII, Denz. 1293; proposiciones condenadas por Inocencio XI, Denz. 1151-1165.

(34) Santo Tomás ha formulado de un modo igual y constante estas definiciones en sus obras, *III Sent.* dist. 23, q. 2, a. 2, qla. 3, sol. 1; *De Verit.* q. 14, a. 1; II-II, q. 2, a. 1. Y se inspira en S. Alberto Magno; *Summa de creaturis*, P. II, q. 53, a. 1, Borgnet, 35, 447. Sólo que San Alberto nombra la *ambiguitas* en lugar de la *suspicio*.

pura deliberación inquisitiva. La razón es la carencia de motivos para asentir a uno de los extremos, si es la duda negativa, o bien la igualdad de razones por ambas partes, si es duda positiva (35).

Pero volvamos a la opinión. El objeto de este asentimiento opinativo es lo *verosímil, la proposición probable*. Recientemente un fuerte grupo de autores tomistas ha puesto de relieve la concepción diferente de este asenso de probabilidad en Aristóteles y Santo Tomás con toda la corriente tradicional, y en los moralistas modernos (36). Aristóteles había definido ya la verdad probable como aquello que aprobamos con nuestro juicio y merece nuestro asentimiento: «Lo que así es aprobado por todos, o los más, y esto los más sabios y más conocidos» (*Top.* I c. 1).

Ahora bien, esta aprobación no puede merecerla sino la opinión aboslutamente probable o relativamente *más probable* que su contraria. De ahí una consecuencia importante. La verdadera opinión deberá ser *única* en cada materia y será acerca de lo más probable o de la parte sólida y únicamente probable. El entendimiento no se determina sino por razones más verosímiles y fuertes, y, ya determinado por ellas, no puede asentir con probabilidad a la sentencia contraria. Santo Tomás incluso enseña que, en el asenso opinativo, ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius (37). Mas si la razón pudiera indiferentemente asentir a una y otra contradictoria, no tendría sentido ese inclinarse totalmente y determinarse a una parte; sería más bien suspensión fluctuante del asenso y simple duda.

Es patente la deducción lógica de este concepto tradicional de opinión para la solución de las dudas de conciencia en el concurso de diversas probabilidades: *El juicio opinativo es la*

(35) Cf. *III Sent.* d. 23, q. 2, a. 2 qla. 3 sol. 1: «Quia ad utramque partem (rationem habet) sed aequalen, quod dubitantis est, tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur eius iudicium».

(36) L. M. Regis, O. P., *L'Opinion selon Aristote*, París, 1935, p. 185 ss.; Richard, O. P., *Le probabilisme moral et la philosophie*, París, 1922; *Etudes de Théologie morale*, París, 1933, p. 177 ss; Th. Déman, O. P. *Notes de lexicographie phil. médievale. Probabilis*, Rev. de Scienc. phil. et théol. 22 (1933), p. 260-290. Gardeil, O. P., *La certitude probable*, Rev. de scienc. phil. théol. 5 (1911) p. 237-266, 441-485; E. Janssens, *Cours de morale générale*, Louvain, 1926, t. 2, p. 103 ss. A. Peinador, C. M. F., *Curs. Theol. Moralis. De Virt. Theol. ac prudentia*, t. 2, 1.°, n. 490 ss.; O. Renz., *Der Einflus des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens*, Münster, 1913, p. 272-7.

(37) *In Poster Analyt.*, L. I, lect. 1, n. 6.

norma recta y prudente de conciencia en tal caso y *corresponde sólo a la opinión más probable* o únicamente probable. Es que lo menos probable en concurso con lo más pierde su sólida probabilidad, pues no puede motivar un asentimiento opinativo. La inteligencia ha prestado su asenso y juicio fundada en razones más sólidas y no puede razonablemente disentir de ello e inclinarse a lo menos probable, sin renunciar a sus propias leyes e inclinación a la verdad. La norma recta y prudente de conciencia sólo corresponde a ese juicio opinativo de lo más probable. Así, con los autores probabilioristas y equiprobabilistas, casi todos los teólogos clásicos, partidarios de ese concepto tradicional de opinión (38).

Los probabilistas modernos disienten de esta idea tradicional y creen que «junto a esta concepción estricta de lo probable y de la opinión en la actualidad se ha hecho común una noción menos rigurosa: al lado de la probabilidad única, la idea de las probabilidades simultáneas» (39). La noción antigua sólo correspondería a la *opinio vehemens*, o que goza de un gran exceso de probabilidad sobre su contraria, la cual es dada por todos como prácticamente cierta y norma segura. Pero en el concurso de opiniones de diversa probabilidad, ambos extremos, tanto lo más como lo menos probable, gozan de probabilidad y pueden motivar un asentimiento opinativo. Se apoyan en la doctrina de Santo Tomás, según la cual todo asentimiento a verdades inevidentes es libre e imperado por la voluntad aún en la línea de *especificación*, la cual puede suspender el juicio y mover a considerar las razones menos graves, pero aún serias y verosímiles de la otra alternativa, inclinándose voluntariamente a ellas. Sólo hay determinación estricta en el caso de certeza y ante la verdad evidente (40).

Ciertamente, los probabilistas son libres de crear esta noción más amplia, la cual ya no corresponde a la *opinio* clásica, sino equivale a la antigua idea tomista de suspicio. Por eso, para el

---

(38) A. Peinador, C. M. F., *Cursus Theol. Mor.* II, 1.°, n. 495, 512. *De iudicio rectae conscientiae*, n. 58 ss.

(39) O. Lottin, *Principes de Morale*, I, p. 207 ss.; Vermeersch, *Theologiae Moralis Principia*, I, 313 ss.; Mons. Lanza, *Theologia Moralis*, I, n. 338.

(40) Quien mejor ha defendido esta noción probabilista de opinión, apoyándola en Santo Tomás, es Merkelbach, *Theol. Moralis*, II, n. 73 s.

probabilismo ya no se distingue mucho el juicio opinativo de la duda; es un *dubium late dictum*. Su objeto ya no será lo únicamente probable, basado en el exceso de razones sobre la parte contraria, sino diversas sentencias con leve exceso de probabilidad entre sí, *fere aeque probabiles*. Esta igualdad de probabilidades, de motivos en pro y en contra, para Santo Tomás sólo engendraba duda y suspensión del juicio.

La doctrina invocada de Santo Tomás es sólo parcialmente verdadera. El Angélico, es cierto, ha enseñado que toda adhesión a una verdad inevidente, propia de la fe y de la opinión, es libre, aún en el orden de especificación. Cuando el entendimiento no es determinado con certeza por el objeto, por los motivos suficientes del mismo, asiente libremente inclinándose por voluntaria elección a dicho objeto (41). La voluntad es, pues, libre de suspender tal asentimiento de opinión. *Pero no añade* el Angélico que pueda prestar la razón igual asentimiento a la sentencia contraria, menos probable. Insiste, al contrario, en que sólo hay zozobra o duda de la otra alternativa, *cum formidine, cum dubitatione oppositi* (42).

Por eso no negamos que, en absoluto, pudiera la voluntad imponer el asentimiento a la parte contraria, carente de probabilidad o menos probable (43). Pero sería *asentimiento irracional* y violentando la inclinación natural del entendimiento hacia lo verdadero más verosímil. Tal no podría ser un genuino asentimiento de opinión. Y, en todo caso, el *único juicio moral práctico, seguro y razonable*, que responde a la conciencia recta, es el de la opinión que versa sobre la mayor probabilidad. La consecuencia a favor del probabiliorismo queda intacta y no ha sido desvirtuada por esta noción más amplia de lo probable.

---

41) *II-II*, q. 1, a. 4: «Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio». Cf. *I-II*, q. 17, a. 6.

(42) Cf. el texto anterior y *De Verit.* q. 14, a. 1; *Quodl.* 8, a. 13.

(43) Esta posibilidad se indica en el texto de *I-II*, q. 17, a. 6. Adviértase que no se trata del juicio de elección, en que la voluntad puede doblegar plenamente la razón a la estimación de cualquier bien menor como conveniente para mí en estas disposiciones, sino del juicio anterior, aún en parte especulativo, fundado en los derechos de la verdad y suficiencia de motivos objetivos. Este no se halla totalmente a merced de la voluntad y de las disposiciones subjetivas, como quería P. Rousselot, S. J., *Quaestiones de conscientia*, París, 1937, p. 60 ss.

d) El tuciorismo de Santo Tomas.

Según dijimos, los sistemas morales como métodos de resolver todos los casos de conciencia dudosa apelando a un axioma o principio universal, por el que se obtendría la certeza práctica o indirecta, sólo aparecen en el siglo XVI. En la Escolástica de la Edad Media no se conocía esa panacea universal de un principio reflejo capaz de resolver con plena seguridad y libertad todas las dudas. Se propendía más a un sano objetivismo, a investigar y respetar con escrupulosidad los fueros de la verdad objetiva.

Sin embargo, los escolásticos de la Edad Media también plantearon el problema de las dudas de conciencia, conociendo y empleando algunos principios reflejos en casos particulares, sin erigirlos en sistema para resolver todas las dudas. Desde luego, no estaba en vigor ni era conocido el principio probabilista de libertad, *Lex dubia non obligat*. Se aplicaba el principio de la posesión y otras presunciones y reglas jurídicas de interpretación que luego formarán las 88 *Regulae iuris*, ya en vigor bajo Bonifacio VIII.

Pero sobre todo apelaban para resolver las dudas de conciencia al principio tuciorista. Como lo han probado los historiadores de esta cuestión (44), los teólogos de la Edad Media entran en la gran corriente tuciorista de la época. Numerosos textos del Derecho fundados en decretales de Inocencio III, Honorio III y Clemente V resuelven casos de duda en forma tuciorista (45). Y ya desde E. Langton y Godofredo de Poitiers se invocaba el fundamento tuciorista de que no es lícito exponerse a peligro de pecado: *Cum dubitat, tenetur abstinere, quia non debet committere se discrimini in dubiis*. Guillermo de Auxerre, el de Alvernia y los primeros maestros franciscanos aplican la misma solución tuciorista no sólo a los casos de si-

(44) El principal historiador de este tema es el P. Th. Deman, O. P., en su monumental estudio *Probabilisme*, en Dict. de Théol. Cath. 13 (1936) col. 417-619. Asimismo Lottin, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siécles*, t. II, p. 407 ss. Otro importante estudio histórico del probabilismo desde el punto de vista probabilista es el de los PP. J. Blic, S. J., y A. Vermeersch, S. J., *Probabilisme, Dict. Apolog. de la Foi Cath.* 4 (1922), col. 301-361. Véase un reciente resumen de los sistemas morales en Mons. Lanza, *Theol Mor.*, I, n. 334-381.

(45) Textos en Deman, art. cit. col. 422-3.

monía, sino a todas las dudas de pecado mortal: *Si quis dubitat de aliquo an sit mortale et facit illud, peccat mortaliter.* Es decir, deberá obrar lo seguro, y no exponerse a hacer lo que duda sea pecado (46).

Sin embargo, el sentido de esa «regula magistralis»: *In dubiis pars tutior est eligenda*, no siempre es el tuciorismo absoluto, sino tiende más bien a ser el de un tuciorismo probabiliorista. Así expresamente Guillermo de Auxerre (47): La regla magistral se referiría a los casos de duda estricta o vehemente, en que hay más razones, o al menos es igualmente probable que es mortal. No así cuando es más probable, aunque no cierto, que sea lícito. Al menos, San Alberto Magno así la interpreta y ha enunciado expresamente el probabiliorismo (48).

Tal aparece también el sentido de la regla en egregios sumistas posteriores, como los dominicos Juan Nyder, Bartolomé Funi y, sobre todo, S. Antonino de Florencia: La regla de elegir lo más seguro en caso de duda, decía éste, no obliga ni hay pecado cuando se obra contra tal duda fundándose en razones más probables que la duda opuesta (49). Y el mismo Medina, al inaugurar el probabilismo, citará en contra suya y a favor de la opinión más probable a Silvestre, Conrado, Cayetano y Soto (50).

Vengamos por fin a Santo Tomás. El Santo Doctor no ha planteado el problema general de la conciencia dudosa, si bien ha propuesto diversos casos particulares de dudas de conciencia. En todos ellos, afirman sus historiadores Th. Deman y O. Lottin, el Angélico se mantiene dentro de la solución tuciorista tradicional. Ante todo plantea el caso común de la acumulación de beneficios (*Quodl.* 8, a. 13). Siendo las opiniones dudosas en esta materia, la cuestión práctica depende de la conciencia del posee-

(46) O. LOTTIN, op. cit. p. 408-413.

(47) De ser auténtico el texto del mismo citado en PRÜMMER, *Man. Theol. Mor.* I, n. 345.

(48) Según ha probado O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, cit. p. 414, contra el P. Deman. El texto de la *Summa de Creaturis*, II, q. 72, a. 2, 3.°, Borgnet 35, 600, dice: «(*Conscientia*) *non obligat ad faciendum nisi sit opinatum vel creditum vel scitum il quod est in conscientia.* En donde la *opinio* tiene claramente el sentido clásico de asentimiento a lo más probable y verosímil o únicamente probable, como aparece en el contexto.

(49) S. ANTONINUS, *Summa Moralis*, P. I, tit. 3, c. 10. Textos de los otros sumistas en A. LANZA, *Theol. Mor.* I, n. 373.

(50) BARTH. MEDINA, *Exposit. in I-II*, q. 19, a. 6, ed. Salmanticae 1582, fol. 308; SOTO, *De iustitia et iure*, L. 3, q. 6, a. 5 ad 4.

dor. Persistiendo en tal conciencia dudosa, éste pecará poseyendo varias prebendas: «Si manente tali dubitatione plures praebendas habet, periculo se committit et sic procul dubio peccat». De igual suerte, e invocando el mismo principio de peligro de pecado, resuelve el caso general de la duda sobre el pecado mortal cometido (*IV Sent.* dist. 21, q. 2, a. 3 ad 3; dist. 38, q. 1, a. 3 qla. 1 ad 6). Y asímismo Santo Tomás resolverá en sentido tuciorista otros varios casos de dudas de conciencia, a través de sus obras (51).

De todos ellos podemos también hacer notar que se trata de un tuciorismo *probabilioristа*, es decir, que la solución de tales dudas en favor de la parte segura procede en el supuesto de un concepto de duda estricta con probabilidad igual, o mayor, por la parte del pecado. Dicha interpretación está basada en su doctrina de la *opinio probabilis*, la cual, como ya expusimos, se refiere siempre a lo más probable y constituye norma prudente y moralmente segura de obrar. Parece claro, por lo tanto, que las dudas resueltas por el Angélico en favor de lo más seguro son dudas estrictas y puramente probabilistas (52).

Bueno será además observar, con el P. Gardeil, que «la psicología de la elección, tal como la entienden Santo Tomás y los tomistas, corresponde al probabiliorismo», ya que como la voluntad al bien prácticamente mejor, así el juicio de la razón se inclina por su naturaleza a lo más razonable y verosímil (53). En todo caso para nada favoreció el probabilismo, como contra algunos autores probabilistas vamos a tener ocasión de mostrar.

---

(51) Hay algún caso de *lubium iuris*, como es la duda concerniente a la intención del legislador al dar su ley, *I-II*, q. 96, a. 6 ad 2. Los restantes casos son, la duda sobre la legitimidad de la excomunión, *Quodl.* 4, a. 14; la duda sobre la causa excusante del ayuno eclesiástico, *I-II*, q. 147, a. 4; la duda sobre el ayuno y estado de gracia requerido para celebrar la Misa, *III*, q. 83, a. 6 ad 2. Cf. TH. DEMAN, *Probabilisme*, art. cit. col. 423-6; O. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, cit. p. 415.

(52) No sólo en la teoría general de la opinión, sino en textos concretos explícitos reconoce el Angélico que la opinión es norma segura de conciencia aún en contra de la ley; *Quodl.* 8, a. 13: «Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive habeat opinionem cum aliqua dubitatione».

(53) A. GARDEIL, O. P., *Election*. Dict. de Théol. Cath. t. 4 (1911) col. 2250. Asimismo R. BEAUDOUIN, O. P., *Tractatus de conscientia*, París, 1911, p. 77; E. JANSSENS, *Réponse a un plaidoyer probabiliste*, Rev. Néoscolastique de Philosophie 23 (1921) p. 267-289, 363-377.

e) La crítica de los sistemas morales.

Tratamos de enjuiciar brevemente, a la luz de estos datos de la tradición antigua y de Santo Tomás, las nuevas soluciones de la conciencia dudosa o sistemas morales que desde el siglo XVI son objeto de tantos debates entre los moralistas prácticos. Todo su valor estriba en el principio reflejo sobre que se erigen, pues si el principio no goza de certeza en sí mismo, en vano es invocado para apoyar sobre él ese necesario tránsito de la duda especulativa a la certeza práctica. Todo quedará incierto y en el aire, tanto la verdad teórica como la conducta práctica. Nos limitamos a los sistemas comúnmente recibidos como lícitos.

El probabilismo.—Es la posición más generalizada y común entre la multitud de autores y manuales modernos. El probabilismo enseña el principio de plena libertad en las dudas de conciencia, de seguir cualquier sólida probabilidad en contra de la ley, según el axioma: *Lex dubia non obligat.* ¿Qué decir del valor de este principio?

A la luz de los principios tomistas, el axioma probabilista *no está basado en ningún fundamento sólido.*

Ante todo, porque tiene en contra suya toda la tradición antigua. Como hemos indicado, ni en los textos canónicos o jurídicos, ni en las Decretales, ni en los teólogos y sumistas medievales, se emplea nunca el principio, *lex dubia non obligat.* Se aplicaban las reglas jurídicas de la posesión y varias presunciones, y sobre todo el principio general tuciorista, puesto que, afirmaban unánimes, el obrar contra la ley dudosa siempre implica exponerse a un peligro de pecar. Mas la moral católica condena siempre como malo y pecaminoso exponerse sin motivo y causa suficiente al peligro de pecar.

Esta tradición antigua debe tener su peso, y por eso creemos que sigue en todo su valor la observación de Prümmer: «Parece peligroso aplicar un sistema que durante dieciséis siglos fué desconocido en la Iglesia. Pues es increíble decir que todos los antiguos sumistas y confesores hubieran errado en la solución de las dudas prácticas». Y es que en rigor, como aparece en toda su historia el probabilismo, no ha recibido ninguna aprobación positiva del magisterio de la Iglesia, y sí diversas admoniciones y proscripciones de sus excesos por numerosos Pontífices. «A lo

sumo debe decirse que la Iglesia tolera el probabilismo» (54).

Igual falta de consistencia aparece en los fundamentos racionales. Desde Suárez arguye el probabilismo diciendo que «la ley no obliga si no es suficientemente promulgada». Ahora bien, la ley dudosa no está suficientemente promulgada, y no puede, por lo tanto, producir obligación subjetiva.

En prueba de la segunda premisa los probabilistas recurren siempre al famoso texto de Santo Tomás: ««Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti» (De *Verit.* q. 17, a. 3). S. Alfonso M. de Ligorio es quien primero lo aduce, interpretando la *scientia praecepti* en sentido literal de *notitia certa* y asegurando con insistencia que Santo Tomás es el primer defensor del principio probabilista. El razonamiento es entonces claro: «Si el conocimiento cierto de la ley es condición necesaria y como promulgación esencial para que la ley obligue a cada uno, el precepto dudoso es incierto; no reúne esa condición y equivale a precepto ignorado. Por lo mismo, debe tenérsele por precepto nulo, añade Vermeersch, y de un precepto así, aunque existiera objetivamente, no debemos cuidarnos ni nos puede traer peligro de pecar» (55).

Nuestra respuesta es, ante todo, que Santo Tomás nunca ha entendido el citado texto en sentido probabilista. O. Lottin, partidario del probabilismo puro, concluye no obstante del análisis histórico del pasaje: «El historiador debe tener por cierto que Santo Tomás ni fué probabilista en teoría ni en la práctica ni para nada aplicó tal axioma a la solución de las dudas» (56). En efecto, el Angélico intenta demostrar de un modo general que la ley objetiva sólo obliga mediante el conocimiento de la misma, es decir, a través de la conciencia. La *scientia praecepti* significa simplemente la conciencia, o como él mismo se inter-

---

(54) PRÜMMER, *Man. Theol. Moralis*, I n. 350. Véase en el mismo autor, n. 345 ss., el resumen histórico de estas vicisitudes y declaraciones de la Iglesia en torno al probabilismo.

(55) SUAREZ, *De bonit. et malit. hum. act.*, disp. 12 sect. 5, n. 7; sect. 6, n. 8. S. AL. M. DE LIGORIO, *Theol. Mor.* Lib. I, tr. 1, n. 59-60, ed. Gaudé, p. 29 s.; VERMEERSCH, *Theolog. Mor.* I, n. 340.

(56) O. LOTTIN, *Principes de Morale*, II, p. 182; A. PEINADOR, *De iudicio conscientiae rectae*, cit. p. 113. No obstante, recientes probabilistas siguen empeñados en atribuir el probabilismo a Santo Tomás. Cf. M. LOPEZ, S. J., *Thesis Probabilismi ex S. Thoma demonstrata*, «Periodica de re morali», 25 (1936), p. 38-50, 118-127; 26 (1937) p. 17-33.

pretaba un poco antes, «scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia, secundum quod omne quod novimus... scire dicimus (*Verit.* q. 17, a. 2 ad 2). Como aparece, pues, por todo el contexto precedente y subsiguiente, el término *scientia* es entendido no como *cognitio certa,* sino por *simplex notitia,* y Santo Tomás para nada aborda en el artículo el problema de los grados de este conocimiento, ni menos del conocimiento dudoso de la ley. No cabe duda ninguna, por lo tanto, de que la interpretación probabilista no la enseñó Santo Tomás.

En sí misma la argumentación citada es también inconsistente. En ella son confundidos todos los grados del conocimiento, que no sean la certeza, con la pura ignorancia. En tal posición ni aun la ley conocida como muy probable obligaría, pues sería equivalente a ley ignorada. Pero es bien patente que ni la duda positiva, ni menos la mayor probabilidad y opinión deben identificarse con simple ignorancia; han de producir, pues, efectos distintos en orden al valor obligatorio de la ley.

Ni, por lo mismo, es verdad que la ley probable o dudosa sea una ley no promulgada. Esta idea de Suárez y S. Ligorio es ya rechazada por los modernos probabilistas. «La promulgación, acto del legislador, es un carácter objetivo de la ley, anterior al conocimiento del sujeto e independiente de él» (57). La ley natural ya está promulgada en la razón del hombre y vigente en todo ser racional. El conocimiento es sólo condición necesaria para que la eficacia de la ley sea aplicada a tal sujeto y tenga fuerza obligatoria en él. Y la condición que no se cumple con plenitud no parece que destruya toda la eficacia de la causa.

Por eso los tomistas resuelven esta aporía diciendo que *la obligación de la ley* en cada sujeto *depende del grado de conocimiento.* Una ley perfectamente conocida obliga perfectamente. Pero otra ley imperfecta y dudosamente conocida no pierde toda su fuerza obligatoria. Según el símil de Santo Tomás, un agente material, como el fuego, aplicado a otro cuerpo con un contacto imperfecto, producirá su efecto en él, aunque más débil. De igual suerte la ley moral imperfectamente conocida contiene virtud obligatoria en grado imperfecto, es decir, tiene *eficacia cierta* de poner al hombre en peligro de transgresión de la ley y de urgir

(57) DEMAN, *Probabilisme,* art. cit. col. 583.

por lo tanto la ley superior y universal de la prudencia, que manda evitar todo peligro de pecado (58).

Todo lo expuesto y rechazado constituye, sin embargo, el argumento central en favor del probabilismo o, mejor, según su gran defensor, O. Lottin, el argumento único (59).

Pero además debe añadirse en contra del mismo su falta de universalidad, puesto que la Iglesia ha restringido el empleo del probabilismo, el cual según las diversas proposiciones condenadas, no es lícito aplicarse en las cuatro conocidas materias: 1. En el uso de los medios necesarios para salvarse (Denz. 1154, 1171).—2. Tratándose de la validez de los Sacramentos (Denz. 1151).—3. En materia de justicia, cuando es cuestión del derecho cierto de un tercero (Denz. 1126, 1152).—4. En la obligación cierta de conseguir un bien espiritual o de evitar un grave daño, propio o ajeno.

Los probabilistas tratan de dar distintas explicaciones a esta anomalía del principio de la ley dudosa, que si es en sí mismo verdadero y válido, debería aplicarse a todos los casos de conciencia dudosa. La más común es la de Vermeersch y sus seguidores, inspirada en Suárez. El principio: la ley dudosa no obliga, sólo tiene aplicación a los casos de *dubium iuris*. En la probabilidad de hecho no pueden resolverse las dudas directamente por ese principio, pues que la ley que ha de aplicarse a

---

(58) Cf. PEINADOR, *Cursus Theol. Moralis*, II, n. 538.

(59) O. LOTTIN, *Principes de Morale*, I, p. 222, 228. El mismo autor, probabilista puro, rechaza, sin embargo, otras formas de argumentación de los probabilistas. Como argumento subsidiario es aducido el «probabilismo jurídico» establecido para las leyes eclesiásticas por el C I C, can. 15, en los casos de *dubium iuris*. Pero aún los más fervientes probabilistas no ven en ello sino una confirmación muy indirecta del probabilismo moral; así L. RODRIGO, S. J., *De relatione inter, probabilismum iuridicum statutum in can. 15 C I C et probabilismum moralem*, «Miscelanea Comillas», I, 1942, p. 85-129. Para los más, dicha disposición del Código ni confirma ni desautoriza el probabilismo moral. REGATILLO, *Inst. Iur. Can.*, I, n. 88. Más bien ha de tenerse como adversa al mismo, ya que, de ser válido el principio: *lex dubia non obligat*, ante la razón natural, por fuerza tendría alcance universal y el legislador positivo no podría restringirlo, como lo hace, al *dubium iuris*. El can. 15 se explica suficientemente por una disposición del legislador eclesiástico que ha querido que así obligen sus leyes; y en tal caso no puede hablarse de probabilismo jurídico, pues que entonces no existe la duda subjetiva. La orientación probabilista del mismo está contrapesada por otros cánones, que afirman la validez de la ley en casos de duda. Así, can. 6, can. 23, can. 1076, par. 3, tratándose justamente de casos de derecho natural y can. 2219. Cf. A. PEINADOR, *Cursus Theol. Mor.* II, n. 540-43.

esos hechos, subsiste. Y en los casos precedentes, en que la Iglesia ha condenado el empleo del probabilismo, tendríamos simples casos de *dubium facti* (60).

Pero los probabilistas puros protestan contra esta arbitraria e indebida restricción del principio a un sólo sector de las dudas. Y con todos los demás moralistas sostienen justamente que «la duda positiva de hecho se ha de resolver por el mismo principio que la duda positiva de la ley» (61). Así procedieron los autores clásicos, que no distinguían en sus métodos de resolver sus dudas, las de hecho de las de derecho. Y, en efecto, *toda duda de hecho hace incierta y dudosa la ley en su aplicación* y alcance a aquel caso (62). Al fin, el mismo Vermeersch y los suyos vienen a concluir, a la vuelta de sus alambicadas distinciones, que cuando no media ley superior de caridad, de religión o justicia que obligue a precaver el peligro de pecado, aún material, como en las cuatro materias citadas, la probabilidad de hecho se convierte en probabilidad de derecho y se resuelve también por el principio de la ley dudosa. Y ¿de dónde han sacado que sólo algunas virtudes y en algunos casos—los de proposiciones condenadas por la Iglesia—obligan a evitar el peligro del pecado contrario, y no todos los preceptos y virtudes?

Concluyamos, pues, que el principio y la solución probabilista carece de todo fundamento sólido, y no puede llevarnos a una certeza práctica y seguridad de obrar bien, porque él mismo es incierto.

El equiprobabilismo.—Digamos sólo breves palabras de esta solución intermedia entre el puro probabilismo y el probabiliorismo. El sistema de S. Alfonso recorre con el probabiliorismo la mitad del camino. Sostiene que, en concurso de diversa probabilidad, sólo la «opinión», auténtica, la de lo más probable, es norma segura de conciencia en contra de la obligación dudosa y nunca es lícito seguir la opinión menos probable. Mas en caso de duda estricta por igualdad de razones, distingue: Si la duda es de la existencia de la ley en general, el hombre queda en li-

(60) A VERMEERSCH, S. J., *Theol. Moralis*, I. n. 350. En esto ha sido seguido por MERKELBACH, *Theol. Mor.* II, n. 90-94; MONS. LANZA, *Theol. Mor.* I, n. 383.

(61) O. LOTTIN, *Principes de Morale*, I, p. 222-3, quien se apoya en TH. BOUQUILLON, *Theol. Mor. Fundamentalis*, 1903, p. 550, ROLLAND y otros diversos autores.

(62) L. FANFANI, *Theol. Moralis*, I, Romae, 1950, p. 361.

bertad en virtud del principio de posesión. Mas si la ley ciertamente existía y la duda es de su cesación, de su aplicación a un caso concreto, en tal caso posee la ley y obliga.

Esta solución intermedia se apoya, pues, en el principio de la posesión: In dubio, melior est conditio possidentis. Era la *regula iuris* 65, muy aplicada por los juristas en la solución de los casos dudosos, tanto ante los tribunales como en el foro de la conciencia. Su validez deriva del mismo derecho natural, como lo indicaba el texto de Alejandro III, «*quod de iure divino et humano melior est conditio possidentis* y los teólogos lo apoyan en fuertes razones. La principal, porque *funda presunción* en favor del poseedor, ya que, siendo los hombres tan solícitos de sus propios bienes y de defender sus derechos, la actual posesión de la cosa induce presunción o signo de mayor probabilidad a favor del poseedor (63), mientras no se demuestre lo contrario.

Pero esto se entiende y es comúnmente admitido *en materia de justicia* donde existe posesión o dominio de algo en sentido propio. En ella tiene aplicación directa el principio, así como en la posesión de cualesquiera otros derechos, ya que, además, se insinúa como fundamento de la prescripción de los derechos en la ley civil.

Es Suárez, quien esboza la distinción equiprobabilista, el que también indica sus primeras aplicaciones a la materia de otras virtudes. Pero más bien en contra de la libertad y del probabilismo, como posesión del legislador o presunción a favor de él, «in dubio de lege et de sensu eius pro casu particulari», o también «de iniustitia vel honestate legis», en los que debe obedecerse a la ley, «quia praesumptio stat pro legislatore—pro decerse a la ley, «quia praesumptio stat pro legislatores—pro superiore—*ex principio possessionis*». Y de igual suerte, en el caso del voto dudosamente emitido, todos admitían una cierta posesión de la libertad para excusar a quien dudaba de su voto o del valor del mismo (64).

---

(63) Billuart, *De actibus humanis in esse moris*, diss. 6, a. 2 ed. cit. t. 7, p. 490.

(64) Suarez, *De bonit. et malit.* dis. 12 sect. 5, n. 7; *De legib.* L. 1, c. 9, n. 11; *De religione*, tr. 6, L. 8, c. 5, n. 8, 9, 11. Este caso del voto dudoso emitido ya era resuelto también a favor de la libertad por otros como D. Soto, *De iustitia et iure*, L. 7, q. 3, a. 2. Cf. P. Abellan, *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable*, Actas del C. I. de Filosofía, Barcelona, 1948, III, p. 36-59.

Pero Suárez, que, como dijimos, insinúa ya el equiprobabilismo, introduce también una ficticia posesión de la libertad en todos los casos de duda de la existencia de la ley. Es la idea de un supuesto conflicto entre la libertad y la ley que recibe y desarrolla S. Alfonso M. de Ligorio para dar un alcance universal al principio de la posesión. La ley divina viene a coartarnos la libertad y a privarnos de ese bien original. En los casos de duda, mientras aquélla no pruebe su existencia, el hombre está en posesión de su libertad y la ley no obliga. No así cuando de hecho entró a obligar y la duda es de su cesación; sigue ella obligando en contra de la libertad (65).

Pero este imaginario conflicto entre la ley y la libertad, tan aireado después por el probabilismo, es falso. El que duda de una obligación, por el hecho mismo duda de su libertad de obrar contra esa ley. No existe, pues, legítima y cierta posesión de algo por la libertad desde el momento en que duda de la ley. Nuestras dudas de conciencia no podemos resolverlas por una tenaz defensa de nuestra libertad para el mal en contra de Dios, de su ley divina y de sus derechos. Eso tendría sentido en la defensa de justas libertades políticas contra excesiva coacción estatal o contra injustos agresores. Pero ello es contrasentido y hasta injurioso para con Dios al tratarse de la ley moral. Dios no es injusto agresor y su ley no viene a privarnos de legítimos bienes que nuestra libertad poseyera. La ley divina sólo nos priva de la triste libertad para pecar, porque siempre prescribe actos de virtud y preceptúa lo que es bueno al hombre y conveniente a su naturaleza. No era, pues, mejor la anterior condición del que podía hacer el mal que lo es bajo la ley, la cual es santa; no impone al hombre un yugo pesado sino le libera del pecado y lo encauza hacia el bien (66). Ni, por lo tanto, es sano principio moral imaginar tal conflicto y resolver las dudas entre la ley y la libertad humana por el principio de posesión.

Debemos deducir de aquí como verdad patente que el principio de posesión no tiene alcance universal para resolver todas las dudas de conciencia. No podemos, sin embargo, rechazarlo

(65) SUAREZ, *De bonit. et malit.* dist. 12, s. 5, n. 7; S. AL. M. DE LIGORIO, *Theol. Moralis*, tr. 1, l. 1, c. 3, n. 73-83, ed. Gaudé, p. 48 ss.

(66) A. PEINADOR, *Cursus Theol. Moralis*, t. II, n. 545; COMITOLUS, S. I. *Responsa moralia*, L. 2, q. 18, n. 7.

como falso, como el principio probabilista de la ley dudosa. Mas si tiene aplicación válida para resolver casos dudosos en la propia materia de justicia, y en la cuasi posesión de otros derechos, o de la autoridad del legislador, según dijimos, es en virtud de otro principio más general: el de la *legítima presunción*: *In dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio.*

Este, creemos, es *el principio universal* del que reciben valor todas las *regulae iuris*, los principios reflejos tradicionales, aptos para resolver su sector propio de dudas. La idea general de presunción se define: *Rei incertae probabilis coniectura* (can. 1825); *rei incertae anticipata probatio ex validis indiciis desumpta.* Se trata, pues, de toda conjetura de mayor verdad a favor de una de las partes dudosas, que le da *mayor* verosimilitud o *probabilidad práctica* que la contraria, tanto en el foro civil como en el foro particular de la propia conciencia. Estas conjeturas o pruebas provisionales fundadas son, por lo tanto, procedimiento legítimo de salir de la duda, pues que mueven a formar opinión de *más probable*, norma suficiente para dirimir toda duda y litigio en defecto de prueba cierta.

Y muchas de estas presunciones son las que han cristalizado en las *regulae iuris*, reglas de interpretación que se imponen por su base suficiente en la razón natural. Indiquemos algunas de éstas, las que tienen sentido y aplicación a las dudas morales:

1. In dubio, melior est conditio passidentis.
2. In dubio, praesumptio stat pro superiore.
3. In dubio, ex communiter contingentibus prudens fit praesumptio.
4. In dubio, standum est pro valore actus.
5. In dubio, favores sunt ampliandi et odiosa restringenda.
6. Delictum non praesumitur sed probari debet.

Todas estas fórmulas contienen, implícita o declarada, una presunción de mayor verdad, dando mayor probabilidad práctica a una parte. Podemos, pues, seguirlos y reconocer que el principio de la presunción es *el de mayor universalidad* dentro de los principios reflejos tradicionales (67).

---

(67) Así con PRÜMMER, *Theol. Moralis*, I n. 334-6, contra MERKELBACH, *Theol. Moralis*, II, n. 85, y probabilistas que creen ser más universal el principio de cuasi-posesión.

Y no vale objetar, como los probabilistas modernos, que tales reglas y presunciones sólo son aptas para resolver los *dubia facti negativa*, quedando todo el campo de los *dubia iuris* entregado a la solución amplísima del principio, *lex dubia non obligat*, nunca admitido en la tradición (68). Esto es sencillamente falso. Ya hemos visto cómo es cierto que los *dubia facti* se han de resolver por los mismos principios que los *dubia iuris*, porque al fin se refunden en una duda de la ley. De igual suerte, los *dubia negativa y positiva* eran resueltos por los autores clásicos de igual modo, y nunca reconocieron diversas reglas para resolver unos y otros. Suárez comienza aplicando el principio de la posesión a los *dubia iuris*, y S. Ligorio y todos sus seguidores hicieron un uso universal del mismo para todas las dudas de hecho y de derecho, positivas y negativas.

Así, pues, las anteriores formulaciones del principio de presunción, si bien algunas tienen particular o quizá exclusiva aplicación a dudas negativas, resuelven también muchos casos de dudas de derecho y de hecho positivas, fundadas en razones serias de igual probabilidad en pro y contra.

Tal es el valor y la parte de verdad, relativa y limitada, de dichos principios y del equiprobabilismo en general.

El compensacionismo.—Esta teoría, al parecer reciente, sostiene que «en las dudas de conciencia nunca es lícito obrar en contra de la ley sin alguna razón suficiente que compense o excuse la posible transgresión de la misma».

El compensacionismo, se dice con razón, ha inferido un golpe mortal al probabilismo puro y su principio, *lex dubia non obligat* (69). Con el probabiliorismo y con toda la doctrina tradicional sostiene que obrar con dudas de conciencia no objetivamente resueltas equivale *de suyo* a exponerse a peligro de cometer pecado. Ahora bien, el principio cierto del voluntario indirecto y de la previsión de los efectos malos enseñan que nunca es lícito exponerse a tal peligro de pecado sin una causa proporcionalmente grave. Por eso, el sistema de las compensaciones, elogiado por Prümmer como «el sistema por excelencia de la

(68) Así procede VERMEERSCH, *Theol. Moralis Principia*, I, n. 350 ss., a quien siguen—en esto—MERKELBACH *Theol. Moralis*, II, II, n. 84-90; MONS. LANZA, *Theol. Moralis*, I n. 382 ss., 387 ss.

(69) A. PEINADOR, *Cursus Theol. Moralis*, II, n. 558.

prudencia cristiana», es una pura aplicación de esta regla del voluntario indirecto. La obligación de la ley dudosa depende del grado de conocimiento; cuanto más grave la ley y mayor es la duda, tanto mayor es el peligro de pecado que implica el oponerse a ella, y tanto mayor causa justa se exige que compense el efecto malo.

Esta doctrina no ha recibido gran favor por creérsela de invención reciente. Los que lo han erigido en sistema moral son, en efecto, del siglo pasado: El dominico P. Potton, y algo antes e independientemente, Laloux y Manier la expusieron y defendieron como tal sistema (70).

Sus raíces, sin embargo, creemos que son mucho más hondas y tan antiguas como cualquier otro sistema moral. Ante todo, se presenta como simple deducción de un principio cierto del voluntario indirecto y de la doctrina tradicional y de Santo Tomás, de que la conciencia dudosa implica siempre peligro de pecado, al obrar según ella. Pero sobre todo no se ha estudiado bien los clásicos inventores de los sistemas morales, Medina, Suárez y otros. Suárez a todas luces depende en su exposición clásica del probabilismo, fuente de toda la corriente probabilista posterior, del fundador del mismo, B. de Medina. La misma estructura sustancial de la exposición, el mismo orden de las cuestiones y soluciones—primero la cuestión de la duda estricta, al final la típica tesis probabilista ante el concurso de lo más probable—patentizan la estrecha dependencia del Doctor Eximio respecto del dominico salmanticense. Pues bien, la presentación del probabilismo en ambos no es de la forma simplista de los probabilistas puros, sino fuertemente matizada y compleja. Y, sobre todo, ambos dan amplio margen *a numerosas compensaciones* en la solución de la duda estricta y de dudas con mayor probabilidad contraria. Medina aplica la tesis del mayor o menor peligro a los casos de obediencia a mandatos dudosos de un superior. Y por fin formula la regla general de que un grave daño

(70) POTTON, *De theoria probabilitatis, Paris*, 1874; LALOUX, *De actibus humanis*, 1864; MANIER, *Compendium Philosophiae*, 1857. Posteriormente se adhieren a la doctrina del P. POTTON; L. LEHU, *Phil. Mor. et socialis*, París, 1914, p. 287-288; PRÜMMER, *Manuale Theol. Mor.* I, n. 344; P. HERING, *Quomodo solvendi sunt casus?* Angelicum, 18 (1941), p. 311-335, y otros como BOISDRON, MAC DONALD, etc.

compensa la duda (71). De igual suerte Suárez apela a «los daños» posibles o «razones suficientes», que compensan las dudas, y erige la compensación en fórmula general para resolver todos los casos de *dubium iuris* estricto en las aplicaciones particulares de la ley (72). Pero sobre todo será típico el caso posterior de Juan de Santo Tomás, el cual, defendiendo sustancialmente el probabilismo o más bien el equiprobabilismo con la ficticia universalidad del principio de posesión, en su larga disputa sobre las dudas de conciencia apela a numerosas razones compensacionistas de necesidad urgente, de grave daño y razón suficiente que excusan de seguir la *pars tuta*, y por fin erige un axioma compensacionista en regla subsidiaria de solución de las dudas (73).

No podemos seguir analizando otros autores. Pero los datos anteriores son suficientes para establecer que la idea compensacionista es muy antigua en las soluciones prácticas de conciencia dudosa y que debemos incorporarla a un sistema verdadero de solución.

f) La verdadera solucion.

De todo lo dicho fácilmente podemos deducir la solución sobre este agitado tema, que tenga en cuenta el pensamiento tradicional y asimile los elementos verdaderos de los sistemas posteriores.

---

(71) B. de Medina, *Expositio in I-II*, q. 19, a. 6. ed. Salmanticae, 1582, p. 306: «Nam in primis animadvertendum est, quodnam sit *minus periculum*, et in partem minus periculosam inclinandum est... quod si ita est, non est obediendum... nam *maius damnum* est mors alterius, aut infamia perpetua quam semel non obedire». P. 304: «Quando dicit regula Magistralis, quod in dubiis tutior pars est eligenda, intelligenda est quando ex eo quod sequor partem tutam, non mihi sequitur *grave detrimentum*».

(72) Suarez, *De bonit. et malit.* disp. 12 sec. 5: «Tertio cum constet de lege et de sensu eius, dubitari potest an in hoc casu particulari obliget, et tunc *generalis regula est, si nulla sit sufficiens ratio*, probabilisque ad excusandum, tunc obediendum esse legi». Ibid. n. 8: «Tamen etiam *pensandum est damnum* quod aliundi sequi potest». Ibid. n. 9: ...«Si vero sit sermo de parte tutiori *quoad vitanda maiora damna vel incommoda*, sic procedit regulariter iuxta principia dicta». Ibid. s. 6, n. 10: «Hic autem *nulla est sufficiens excusatio*, cum satis constet *periculum in re ipsa manere*... nam si in altera parte, scilicet certiori, occurrat *specialis difficultas*, propter quam... non potest aliquis ea uti *sine incommodo*, licite interdum poterit omitti».

(73) Joann. a S. Thoma, *Cursus Theol. in I II*, disp. 12, a. 3, n. 4-6; 20-21, 50-51; a. 4, n. 5-8, 18-39.

Ante todo, observemos contra la tendencia hacia el prudencialismo absoluto de algunos tomistas modernos que este problema teórico de las dudas de conciencia no es problema ficticio, ni pueden proscribirse totalmente los sistemas morales con sus soluciones. La casuística de otros siglos ha abusado, es cierto, de las teorías de probabilidad, y su uso degeneró en los grandes excesos del laxismo. Pero estos abusos sólo pueden atribuirse a uno de los sistemas, demostrado como inconsistente: el probabilismo puro. Ello patentiza que la verdad no se encuentra en esa teora simplista de la pura probabilidad (74).

El problema, sin embargo, de la conciencia dudosa existe y su solución no corresponde directamente a la prudencia, sino es de orden de conocimiento y aplicación de principios, como la conciencia misma. A la prudencia compete, como función propia, la recta estimación de los hechos en el silogismo moral de conciencia, y ella somete a su régimen de recta dirección de la conducta todos los dátos y soluciones de la conciencia, pero la razón discursiva es la que ha de establecer, por la aplicación de los principios, la norma moral aún en los casos dudosos.

Así, pues, condensamos la solución en dos proposiciones, como es de rigor en la presentación de estos sistemas:

Proposición 1.ª—«En toda duda positiva estricta, el hombre está obligado *per se* a seguir la parte segura, y no le es lícito desviarse de ella y obrar en contra de la ley sino por causa justa y proporcionada que compense el peligro de pecar, o por una legítima presunción que esté a favor de la libertad».

El fundamento racional de esta regla hemos visto que está proclamado en Santo Tomás y en toda la tradición. Obrar contra la conciencia dudosa implica *de suyo* exponerse a un peligro de pecado. Pero no es lícito exponerse a peligro de pecar sino por causa justa y proporcionada. Por eso debe el hombre evitar tal peligro y obrar lo seguro, a no ser teniendo a su favor tales

(74) El P. Th. Deman es quien ha fijado últimamente, *La Prudence*, en «Somme Théolg.» trad. franc., Append. II, París, 1949, p. 496-523, esta posición del prudencialismo absoluto y rechazado de plano todos los sistemas morales. Otros autores que son citados en favor de esta tendencia se limitan más bien a exaltar el puesto preeminente de la prudencia en la aplicación de cualesquiera soluciones teóricas, lo cual es muy cierto, pero no niegan toda solución de los sistemas morales. Cf. A. Peinador, *Cursus Theol. Mor.* II, n. 559; O. Lottin, *Principes de Morale*, I, p. 216.

causas suficientes o alguna presunción práctica de mayor verosimilitud.

Los probabilistas insisten en que tal posible infracción de la ley en quien obra con duda de si la acción es o no pecado, sería mero pecado material y no ofensa formal, ya que la ley dudosa no es ley. De nuevo se vuelve a la confusión entre la ignorancia y la duda. La transgresión de un precepto divino implica puro pecado material, cuando no es voluntaria ni en sí misma ni en sus causas, por ignorancia actual o por haber sido totalmente imprevista. Pero en nuestro caso existe previsión parcial; se consideraba probable la infracción y nada se hace por evitarla. No puede, por lo tanto, justificarse tal conducta a no ser en virtud del principio del voluntario indirecto, por la previsión de otro efecto bueno, v. gr., de un grave daño a evitar, un mayor bien a conseguir o la urgencia y necesidad de poner tal acción que compensen el riesgo de la infracción de la ley y hagan que la posible transgresión sobrevenga como efecto simplemente permitido y no intentado.

Otras veces, según ya hemos expuesto, podrán existir presunciones prácticas, sólidas y legítimas, que, si están a favor de la libertad, convierten esta alternativa en más probable y norma prácticamente segura de obrar.

Proposición 2.ª—«En concurso de diversa probabilidad, la opinión más probable constituye *per se* norma recta y prudente de obrar, y no es lícito seguir la menos probable en favor de la libertad sino por causa grave proporcionada o una mayor probabilidad extrínseca».

La justificación de esta segunda parte es similar a la anterior. Según explicábamos antes con los autores tomistas, la opinión auténtica, que es siempre de lo más probable, constituye norma suficiente de rectitud. La razón y la prudencia no nos obligan a más certeza y podemos obrar según ella con seguridad práctica. Su mayor probabilidad *compensa por sí misma* el riesgo menos probable de error y temor siempre más leve de pecado.

Entonces, sólo razones fuertes y graves, o efectos buenos mucho mayores podrán cohonestar la conducta menos probabilista contraria a la ley. A veces, la autoridad extrínseca podrá dar mayor valor a la opinión menos probable.

Con estas conclusiones *no hemos salido sustancialmente del probabiliorismo*. Puede llamarse un *probabiliorismo atenuado*, hecho más flexible y adaptado a las circunstancias mediante el principio de las compensaciones, que es la ley de la razón suficiente o del voluntario indirecto, y las presunciones prácticas que han cuajado sobre todo en las antiguas fórmulas de los principios reflejos. Al fin «el compensacionismo, afirman Lottin y otros (75), es el probabiliorismo suavizado».

Siempre objetarán los probabilistas que en la práctica esta solución es «casi imposible», por la dificultad de comparar las causas graves y estimar las razones suficientes. Pero la objeción encuentra una respuesta obvia. Las mismas dificultades halla la prudencia en resolver los casos prácticos del voluntario indirecto, de la cooperación al mal y de las causas proporcionadas para permitirla. Todas las aplicaciones prudenciales son siempre difíciles y esto es lo propio de la razón prudencial que se mueve entre la infinita complejidad de lo singular y concreto.

En cambio, es en extremo opuesto a la índole del conocimiento moral práctico la solución simplista del probabilismo, que abre una vía tan ancha y libre a la solución de todos los conflictos morales, con menosprecio de los derechos de la verdad objetiva y la ley moral, y de las mismas exigencias de la conciencia recta.

Bien es verdad que en la práctica las distancias se acortan, que ni los actuales probabilistas son siempre consecuentes en aplicar su principio ni otros autores en seguir rígidamente sus métodos. Las opiniones se contrastan hoy más que nunca, y es de esperar un mayor acercamiento y aproximación a la verdad en las distintas escuelas y tendencias de la Moral católica.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

---

(75) O. LOTTIN, op. cit. I, p. 233. Lo mismo A. PEINADOR, op. cit. II, n. 558.

La causalidad ejemplar y la vida sobrenatural

Tanto el propósito de este artículo como el problema teológico que encierra merecen una breve introducción. Hace pocos años era corriente en las escuelas de teología oír hablar de una discrepancia grave entre los Padres Griegos y Latinos acerca del misterio de la Santísima Trinidad. Según esta opinión, los Latinos, empezando los estudios de este misterio desde el punto de vista de la unión entre las Personas por razón de la naturaleza común y aplicando aquella unidad estrictamente a todas las operaciones *ad extra*, explican todas las relaciones del alma en gracia a las Divinas Personas según las leyes de la «apropriación». Al contrario, los Padres Griegos, empezando por la distinción real entre las Personas, llegaron a una conclusión más realista y personal. Tomaron como base la Sagrada Escritura y la Trinidad de Personas. Por consiguiente, pudieron llegar a descubrir en algunas de aquellas operaciones *ad extra* una relación personal entre el alma en gracia y cada una de las Divinas Personas. Esta relación—en algunos casos por lo menos—era *secundum propria*, y no solamente *secundum appropriata*.

Esa teoría de Petau, Sheeben y otros no ha podido sobrevivir a la seria crítica hecha en sus propios fundamentos por Froget y Galtier (1), tanto que vino un tiempo en que apenas se hacía mención de ella. Pero llegó a resucitarse debido a la influencia sobre el pensamiento católico de la filosofía existencialista, con su doctrina de contacto con Dios mediante una experiencia in-

(1) Cf: B. Froget, O. P. *De l'Habitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, pp. 447 sq. y Galtier, S. I. *L'Habitation en nous des Trois Personnes*, pp. 4-150.

manentista y la conciencia de la existencia del individuo en la trascendencia, que es Dios. Este tema se descubre en todos los escritos existencialistas desde Kierkegaard y Jaspers hasta Marcel, Lavelle y Zubiri. Según ellos, la propia conciencia del hombre le revela a Dios de una manera inmanente como el Ser Trascendente en el cual todos existen (2). Este «*angst*» de los modernos, debido a la pérdida de la fe y a la reacción contra el dogma y el magisterio infalible de la Iglesia, ha llamado la atención de muchos teólogos modernos, en cuanto que demuestra una ansiedad y un deseo del contacto íntimo con Dios, cosa que debe tener en cuenta el apologeta católico en sus esfuerzos por encontrar una manera eficaz para traerles a la verdad. Como se ve, este problema es la paradoja del hombre que se revela en toda su larga historia. En el mismo Paraíso estaba buscando una cosa que ya poseía: quiso ser Dios, cuando ya lo era mediante la gracia habitual.

A la luz de esta filosofía moderna algunos teólogos católicos volvieron a pensar en la teoría de Petau y Scheeben, porque las explicaciones clásicas de la unión entre Dios y el hombre les parecían no solamente insuficienes, sino también demasiado especulativas para satisfacer los deseos de Dios demostrados—según ellos—por la misma tendencia existencialista. ¿No sería posible establecer una relación más íntima y personal entre el alma en gracia y las Divinas Personas, no solamente existentes por la misma esencia común, sino como distintas? Por una parte, la Sagrada Escritura parece indicar esta relación íntima y personal, mientras la teología de la unidad de esencia en Dios parece excluirla por completo. Además, la encíclica *Mystici Corporis* contiene una advertencia que no podía ser más clara y que cierra por completo todo avance por el camino de la causalidad eficiente. Tampoco se podía esperar éxito por las vías de la causalidad material y formal dentro de la sana teología. Pero todavía insisten, tanto en la línea de la esencia como en la de la existencia.

Ya hemos comentado en esta Revista la opinión del Padre Lyons, S. I., en la cual quiere sostener que el alma humana esté elevada—o mejor dicho actuada—al orden sobrenatural por la

(2) Cf: *The meaning of Existentialism*, por D. Hawkins, y *Existentialism and modern Man*, por F. Copelston, S. I. (Blackfriars Publications, n. 9 y 18).

misma existencia relativa de Cristo (3). Así quisiera establecer una relación personal entre nosotros y el Padre Eterno. Ahora vamos a examinar otro aspecto de esta misma teoría, fundado en la causalidad ejemplar (4). Según esta opinión, una relación personal entre el alma en gracia y las Divinas Personas *secundum propria*, y no solamente *secundum appropriata*, puede sostenerse en cuanto que cada Persona ejerce una influencia personal en el mundo como ejemplar de algunas perfecciones, especialmente en el orden sobrenatural. Por lo tanto, estudiaremos la noción de la causalidad ejemplar en la doctrina de Santo Tomás, para ver si arroja luz sobre esta cuesión y también para establecer una base firme para cualquier investigación en este campo, especialmente con relación a la adopción divina y la inhabitación de las Divinas Personas en el alma en gracia.

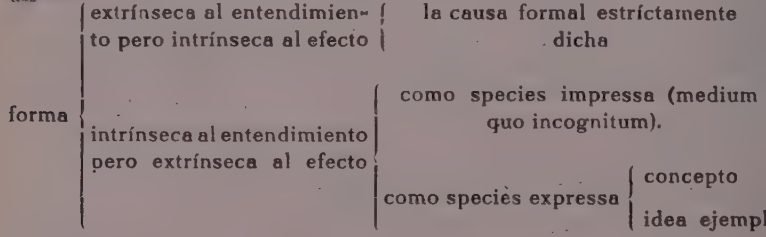
La causa ejemplar puede tener su origen dentro o fuera del campo intencional del entendimiento; pero cuando la examinamos con más atención, vemos que pertenece esencialmente al proceso mental. Así, por ejemplo, el artista puede tener un modelo para su cuadro, pero este modelo llega al lienzo mediante una idea del mismo forjada en la mente del artista. Por esta razón las representaciones de un mismo objeto por dos artistas nos revelan diferencias algunas veces sorprendentes. Por lo tanto, en su sentido estricto, el ejemplar quiere decir aquella forma o idea que el agente tiene en su mente y que trata de reproducir fuera de sí en un medio cualquiera. En esta definición del ejemplar las palabras *forma* o *idea* nos indican el *genus*, puesto que el ejemplar pertenece al campo intencional. El resto de la definición sirve para distinguir la idea ejemplar de otras ideas. Se ve claramente, pues, que el ejemplar no puede identificarse por completo con la *species impressa*, puesto que el ejemplar debe ser conocido claramente como tal, mientras la *species impressa* no es en sí mismo objeto de la percepción mental, siendo—como dicen los filósofos—*medium quo incognitum*.

Tampoco puede identificarse el ejemplar con cualquier *species expressa*, sino solamente con aquellas que el entendimiento

(3) Véase *Ciencia Tomista*, Abril-Junio, 1952. pp. 317-326.
(4) Véase como ejemplo *Les missiones des Personnes de la Sainte-Trinité seno S. Thomas d'Aquin*, por Dom. Lucien Chambat, O. S. B. (Editions de Fontenelle, Abbeye S. Wandrille, 1947.

considera como capaces de imitación en un medio externo. La misma noción filosófica del ejemplar quiere decir que es un modelo interno o intencional de lo que el agente quisiera producir en el mundo objetivo y, por esta razón, tiene que pertenecer al campo del entendimiento práctico más que al especulativo. Como tal, no puede existir fuera de una causa inteligente y, por lo tanto, Santo Tomás lo define «forma quam aliquid imitatur ex intentione agenis determinantis sibi finem» (5). De esto se deduce que, aunque se distinga claramente de la causa formal que entra en la esencia del efecto como parte constituyente de ella, sin embargo, como veremos más tarde, está íntimamente ligada a ella

Una mirada dirigida a cualquier obra de arte sería más que suficiente para probar que el ejemplar cumple todas las condiciones necesarias para merecer el nombre de verdadera causa. Sin embargo, cuando llegamos a determinar precisamente la naturaleza de su influjo causal, encontramos dificultades serias. Si no queremos incluir el ejemplar en una serie o clase nueva de causas tendremos que reducirlo a una de las clásicas cuatro causas. Puesto que esta clasificación del ejemplar no salta a la vista, no nos sorprende encontrar en esta materia más que una opinión. Santo Tomás, en su comentario a Aristóteles, lo incluye en la causa formal; pero es evidente que en este lugar emplea la palabra *formal* en su sentido analógico. (6). Es decir, hay muchas cosas que pueden llamarse formas, algunas de las cuales existen dentro del entendimiento y otras fuera de ello. El siguiente cuadro hará ver su doctrina de una manera clara:



(5) *De Verit.* q. 3. a. 1.

(6) «Alio modo autem dicitur causa species et exemplum, i e. exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur dupliciter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei, et haec dicitur species. Alio modo, sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc exemplar rei dicitur forma». (*In V Metaphysic.* lect. 2).

Sin embargo, esta doctrina del Angélico no quiere decir que no exista una relación más o menos íntima entre el ejemplar y las otras causas. Como él mismo indica, hay íntima conexión entre la causalidad ejemplar y la final, instrumental y eficiente. Pero, puesto que tiene más relación con la noción de la causalidad formal, el ejemplar suele llamarse causa formal extrínseca. La razón por que nos inclinamos a la opinión que establece esta relación entre el ejemplar y la causa formal es la siguiente:

La idea no es solamente una forma práctica y productiva, que tiene como razón de ser la producción de un efecto nuevo, sino que también es la regla o medida de este efecto, especificándolo como el objeto especifica la facultad que lo atañe o que lo recibe. Por esta razón decimos que el efecto es más o menos perfecto según su manera de representar la idea en el entendimiento de la persona que lo produce. La forma intrínseca que constituye el efecto en su especie es también una imitación del ejemplar, y en esto coinciden los dos, en cuanto que son formas que constituyen el efecto en cierta especie.

Ahora bien; esta forma extrínseca—el ejemplar—llega al efecto mediante la acción de las causas eficiente, instrumental y formal. Nos sería imposible estudiar aquí todos los matices de esta influencia pero basta saber que la causa eficiente elige su instrumento—si es que hace falta instrumento alguno—conforme a la idea ejemplar del efecto deseado, precisamente porque el instrumento tiene doble actividad, una propia y la otra prestada por la causa eficiente. Así, un autor hace selección de sus palabras y frases para expresar con claridad su idea; y un artista elige sus pinceles según el efecto que quisiera producir. Por eso nos dice Santo Tomás: «instrumentum habet duas operationes; unam quae competit ei secundum propriam formam: aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae» (7). Es claro, pues, que la forma intencional del efecto llega a verificarse fuera del entendimiento mediante la acción de la causa eficiente. Sin embargo, se distingue realmente en su noción filosófica tanto de la causa eficiente como de la instrumental. En términos

(7) *D Verit*, q. 27. a. 4. c.

escolásticos podemos decir que la idea en el entendimiento del agente se verifica al exterior mediante una unión o cooperación de muchas causas en armonía, y bajo ese aspecto—como dijo el Cardenal Mercier—el ejemplar, como causa, pertenece a todas ellas (8). Forma parte de la causa eficiente en cuanto que es el *principium quo* que le constituye en acto primo respecto a su operación. Pertenece a la causa final, puesto que ésta se define «id propter quod aliquid est aut fit». El ejemplar es el motivo que mueve al agente a su acción como causa y, por lo tanto, «forma exemplaris habet quodammodo rationem finis (9). Pero si lo consideramos formalmente, según su noción propia y específica, puede reducirse, como hemos dicho, a la causa formal, pero de una manera análoga en cuanto que determina el agente a cierta especie de acción y, por tanto, lo primero que revela el efecto con relación a su causa eficiente es la naturaleza específica de ésta. Como veremos más tarde, esta doctrina no carece de importancia.

Lo dicho hasta ahora tiene raíces muy profundas en la metafísica del Angélico, y en esta doctrina encontramos el fundamento de muchos axiomas que aparecen con frecuencia en sus escritos. Así, por ejemplo, el hecho de que el efecto está contenido en su causa de una manera eminente se verifica no solamente porque la causa tiene poder para dar realidad objetiva al efecto, sino también porque, si la causa es inteligente, ya tiene en sí misma el ejemplar de la forma que constituirá al efecto en una especie más que en otra. Santo Tomás demuestra la aplicación de este principio a la causalidad divina cuando dice que aun los efectos que no tienen vida viven en Dios (10).

Lo mismo puede decirse de la noción de la verdad. Si queremos establecer la razón fundamental porque la filosofía tomista define la verdad en general «adaequatio rei et intellectus», lo podemos hacer solamente con relación a la idea ejemplar, en cuanto que todas las criaturas representan de una manera perfecta la idea que de ellas existe en Dios según la cual fueron

(8) *Ontolog.* n. 248.
(9) *De Verit,* q. 3. a. 3.
(10) «Dicendum quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi... Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum». (I. q. 18. a. 4. ad 2.)

creadas. Esta semejanza entre la criatura y el ejemplar divino es el fundamento de toda verdad, y hacer caso omiso de ella nos llevaría, más tarde o más temprano, a una noción relativista o voluntarista de la verdad, sin valor objetivo ninguno, como es, por ejemplo, la definición de Blondel, «adaequatio realis mentis et vitae».

Como hemos indicado anteriormente, toda actividad conforme a ideas ejemplares es algo propio a seres inteligentes. Esto lo afirma Santo Tomás de una manera muy clara al hablar de la diferencia entre la naturaleza racional y la irracionl. En el ser que carece de razón, la *forma* del efecto se encuentra en la misma naturaleza de la causa y mediante ella se verifica la verdad del axioma que todo efecto se asemeja a la causa que lo produce, porque «omne agens agit sibi simile». En el ser racional o inteligente, sobreañadida a esta tendencia natural para producir efectos semejantes a él, se encuentra también en el entendimiento la idea ejemplar, que no es más que el modelo intencional según el cual se produce el efecto (11). Este modelo tendrá como fundamento remoto la naturaleza de la Causa Primera, y como fundamento próximo la de la causa segunda. Por esta razón nos es posible argüir del efecto, no solamente a la existencia de la causa que lo produce, sino también a su naturaleza. Desde aquí no es más que un paso por la vía de la analogía a la naturaleza de la Causa Primera, especialmente en lo que se refiere al *esse*. Como se ve, este principio tiene gran importancia cuando tratamos de aplicar la doctrina de la causalidad ejemplar a Dios, la Causa Primera.

No será menester insistir que Dios tiene que tener en su misma naturaleza las ideas ejemplares de todos los efectos que proceden de El como Causa Primera. Sin embargo, aun admitiendo la verdad de esta conclusión general, es necesario cualificarla, porque no todos los efectos creados imitan las perfecciones divinas de la misma manera. Así, por ejemplo, el divino ejemplar de color no es—ni puede ser—lo mismo en Dios que

(11) «Agens autem non ageret propter formam nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam... In quibusdam vero, secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum». (I. q. 15. a. 1. c.)

el ejemplar de bondad o verdad. Todos los efectos verdaderamente magníficos de color que nos muestra la naturaleza se encuentran como en su ejemplar en el entendimiento divino, y solamente de una manera virtual en la divina naturaleza, en cuanto que Dios tiene el poder para producirlos en su creación. Al contrario, cuando consideramos las perfecciones de bondad, por ejemplo, o de verdad, su modelo se encuentra no solamente en las ideas ejemplares que existen en el entendimiento divino, sino también de una manera formal en la misma naturaleza de Dios.

Claro está que estos efectos existen como perfecciones en Dios de una manera mucho más perfecta que en las criaturas, siendo Dios infinito y libre de toda imperfección. Sin embargo, existen realmente en El según su concepto formal. Así es que, cuando decimos que Dios es bueno, empleamos esta palabra y lo que encierra en su sentido propio y formal. No es así cuando decimos que Dios es color (12).

Estas verdades las conoce de sobra cualquier teólogo católico, pero si quisiéramos entender bien las aplicaciones de esta doctrina acerca de la causalidad ejemplar a la vida sobrenatural, hace falta penetrarlas de una manera más profunda.

Las ideas ejemplares de toda la creación se encuentran en la divina esencia y también en la sabiduría divina, pero no siempre de la misma manera. La divina simplicidad, a la cual repugna toda composición, requiere que su conocimiento sea nada más que un sencillo acto de comprensión. En ese mismo acto eterno en el cual Dios comprende su divina esencia, conoce también la infinita variedad de las posibles imitaciones de aquella esencia en sus criaturas. Así es que esta única idea comprensiva contiene ya en su misma infinidad todos los seres posibles. Tal variedad no implica ninguna contradicción a pesar de la divina simplicidad, puesto que hay diferencia entre la idea como tal y la ejemplar. Esta se destina a la reproducción y, por lo tanto, siempre tiene

(12) «Dicendum quod exemplar rerum est in Dei dupliciter: vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artifactorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua ratione suae bonitatis qua bonus est exemplar omnis bonitatis, et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis». (*I Sent.* d. 19, q. 5. a. 2. ad 4. Cf. *Quodl.* 4, a. 1.)

una relación con el efecto producido. Así lo dice Santo Tomás: «secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant.» (13).

Sin embargo, es necesario entender bien esta relación entre Dios y sus criaturas, fundada en la idea ejemplar. Toda relación entre Dios y el mundo creado debe juzgarse desde dos puntos de vista muy distintos.

Al considerar esta relación desde el punto de vista de la criatura, vemos que existe entre ella y Dios una relación real, no solamente como Causa Primera, sino también como Causa Ejemplar. Desde el punto de vista de Dios, tal relación real sería imposible, y en lugar de ella existe una relación de razón—la única que no implica en su concepto formal dependencia alguna de Dios con relación a sus criaturas. Esta es la doctrina constante de Santo Tomás y es un prindipio fundamental en la teología de la creación y de las misiones divinas (14).

Cualquier relación de Dios con el mundo debe considerarse a la luz de este principio «divinam personam esse novo modo in aliquo vel ab aliquo haberi temporaliter non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae: sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturae» (15). Por lo tanto, la sabiduría divina es la causa ejemplar de todas las criaturas en cuanto que Dios, mediante su conocimiento perfecto de la divina esencia, ve la infinita variedad de las imitaciones creadas o creables de su perfección. Esto lo ve en un sencillo acto de comprensión que contiene virtualmente muchas ideas cuando se compara con el efecto producido (16).

Pero ¿qué decir de la divina esencia? ¿No es verdad que ella también es el ejemplar de las criaturas, puesto que todas ellas no son más que imitaciones imperfectas de su infinita perfección?

(13) I. q. 15. a. 3. c. Cf: *De Verit.* q. 12. a. 6. c.
(14) Cf: *I Sent.* d. 14. q. 2. a. 1. qu. 1. ad 1., ibid. d. 14. q. 1. a. 1., d. 37. q. 2. a. 3., I. q. 28. a. 1. ad 3., q. 32. a. 2. c., q. 13. a. 7. ad 1.
(15) I. q. 43. a. 2.
(16) Cf: I. q. 15. a. 2., *I Sent.* d. 36. q. 2. a. 2., *C. Gent.* Lib. 1. cap. 54. *De Verit.* 5. 3. a. 2.

Con la contestación a esta pregunta damos otro paso más hacia el fin que nos hemos propuesto en este artículo.

En Dios todo lo que implica causalidad pertenece, por su misma naturaleza, a la divina esencia, porque Dios es la causa de las criaturas por su esencia, que en El se identifica con los atributos esenciales de entendimiento y de voluntad. Sin embargo, como hemos dicho, no todas las perfecciones del mundo creado se encuentran de la misma manera en Dios. Algunas están en El solamente de una manera virtual, en cuanto que tiene poder para producirlas mediante su virtud causal: mientras otras se encuentran en Dios según su mismo concepto formal, pero sin limitación, claro está. Así es que Sto. Tomás puede afirmar: «unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari et formali totius bonitatis. Nihilominus, tamen, unumquodque dicitur bonum similitudine bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum» (17).

Es interesante observar que en la raíz de toda esta cuestión de la causalidad ejemplar divina está la participación de la criatura en la misma existencia de Dios, que en El se identifica con su esencia. Como ninguna criatura puede ser acto puro, esta existencia que en Dios es una misma cosa con su esencia, en la criatura tiene que distinguirse realmente de ella. Por eso nos dice el Angélico: «unde patet quod divinum esse dicitur esse omnium rerum a quo esse creatum effective et exemplariter manat» (18). Así es que la divina esencia como imitable en sus criaturas es el fundamento de la idea ejemplar de ellas en el entendimiento divino (19). Es más, tiene la clave de todo conocimiento creado.

Si existe armonía entre el entendimiento creado y el ser como tal—esa armonía que llamamos verdad—se debe al hecho de que nuestras facultades intelectuales tienen como modelo el entendimiento divino, y que su acto es una participación de aquella divina sabiduría que es el ejemplar de todo ser creado. Según el

---

(17) I. q. 6. a. 4. c., Cf: 2-2. q. 27. a. 3., *Cont. Gent. Lib.* 1 cap. 40-42., *De Verit.* q. 21. a. 4.

(18) *Quodl.* 4. a. 1. Cf: *I Sent.* d. 8. q. 1. a. 2. c.

(19) «Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei... et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum propritionum creaturarum ad ipsam». (*De Verit.* q. 3. a. 2.)

grado de esta participación podemos juzgar la perfección de la criatura en su misma naturaleza y además su imitación del divino ejemplar. Conforme a esta medida decimos que, mientras todas las criaturas tienen semejanza con Dios, algunas están hechas «a su imagen».

Ahora bien, es necesario distinguir bien las distintas maneras de emplear esta palabra «imagen» al hablar de Dios. En su sentido más amplio se emplea muchas veces para designar la idea ejemplar en el entendimiento divino, y en este sentido se predica de Dios como parte de su divina esencia. Pero en su sentido más preciso, cuando se dice que las criaturas están hechas «a imagen de Dios» queremos decir «al Verbo divino», ese Verbo del cual nos dice San Juan que «todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (20). En este sentido, pues, la palabra «imagen» significa primero la Persona del Hijo de Dios, y—como nos dice Santo Tomás—*in obliquo* la divina esencia como identificada con la Persona (21).

Así nos es posible distinguir entre la idea ejemplar y el Verbo, puesto que la idea exprime directamente la forma ejemplar en el entendimiento divino, mientras la Persona del Verbo implica primero origen por generación intelectual que da lugar a una imagen perfectísima del Padre Eterno, en la cual las criaturas también ocupan su debido lugar (22). No solamente están representadas allí, sino que, al mismo tiempo el Verbo, con el Padre y el Espíritu Santo, forman un solo principio por la operación del cual reciben las criaturas su existencia. La Imagen perfecta de Dios es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

Por consiguiente, cuando la noción de imagen se predica de las criaturas es necesario entender bien esta aplicación de la palabra si no queremos confundir el Creador con la criatura (23). Tinen que verificarse ciertas condiciones para que una cosa sea imagen verdadera. Primero, hace falta cierta semejanza entre

---

(20) *Evan. Joann.* 1. 3.
(21) Cf: *I Sent.* d. 28. q. 2. a. 1. c.
(22) «Dicendum quod verbum differt ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absolute, sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam: et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet, sed verbum ad personam». (*De Verit.* q. 4. a. 4. ad 4. Cf: ibid. ad 5).
(23) Cf: I. q. 93. a. 1., ibid. ad 2., *I Sent.* d. 34. q. 2. a. 2. c.

ella y el objeto del cual es imagen ; y esta semejanza tiene que ser no solamente genérica, sino una semejanza en especie, o por lo menos en una cualidad que se considera como señal manifestativa de tal especie. Así, por ejemplo, la representación del rostro de un amigo en cualquier cuadro o fotografía se llama imagen de él en cuanto que reproduce fielmente las distintas líneas o contornos de sus facciones.

En segundo lugar, la imagen debe de tener su origen en la cosa de la cual es imagen. No decimos que un huevo es la imagen de otro huevo, pero sí que decimos que el hijo es la imagen de su padre o que un retrato es la imagen de su original.

Teniendo en cuenta estos principios podemos distinguir tres clases de imagen : 1) la artificial, v. g., una fotografía o retrato ; 2) la intencional, tal es la representación de cualquier objeto externo en el entendimiento mediante la idea ; 3) la imagen natural, que tiene su origen en la cosa de la cual es imagen, teniendo al mismo tiempo la misma naturaleza con ella. En este último sentido decimos que el hijo es imagen de su padre. El original o causa de la imagen se llama ejemplar, mientras lo que produce conforme a las condiciones que hemos expuesto anteriormente se llama la imagen o el «exemplatum».

Después de esta explicación será más fácil entender por qué la noción de imagen en su sentido más estrecho y perfecto se reserva para la Segunda Persona de la Trinidad, puesto que sólo el Hijo procede del Padre por la vía de generación intelectual y, por lo tanto, solamente la generación del Hijo exige, *por la misma naturaleza del proceso de origen* la producción de un término que es, estrictamente hablando, imagen del Padre en todo. Por esta razón nos dice Santo Tomás que la noción de imagen no puede aplicarse al Espíritu Santo sino en cuanto que tenga la misma naturaleza con el Padre y el Hijo, y no por razón del proceso de origen que le produce.

Cuando aplicamos estas nociones de imagen a las criaturas vemos que, mientras todas están hechas a la semejanza de Dios, sólo la criatura intelectual puede llamarse imagen de El, y aun entonces sería mejor decir que está hecha «a la imagen de Dios», para indicar que no es más que una imagen muy deficiente e imperfecta (24).

---

(24) Cf : I. q. 35. a. 2. ad 3., q. 93. a. 1. ad 2.

En el orden puramente natural el hombre está hecho a la imagen de Dios, principalmente por razón de sus facultades de entendimiento y voluntad, que le dan una aptitud y capacidad para el conocimiento y amor de Dios, no como es en Sí mismo, sino como se da a concer a través de sus criaturas, por un conocimiento analógico y proceso de argumentación de los efectos creados a la Causa Primera de ellos. Como se ve, esta doctrina está íntimamente ligada con lo que hemos dicho acerca de la relación entre Dios como ejemplar de la creación y la noción de la verdad. Todo nuestro conocimiento y sabiduría, natural o sobrenatural, no es más que una participación de la única verdad divina, que se imprime en nuestro entendimiento mediante la creación, si se trata de conocimiento natural, o mediante la revelación, si se trata de conocimiento sobrenatural. Este hecho indudable nos lleva otra vez a la doctrina de la divina causalidad ejemplar (25).

Al aplicar estas mismas nociones al orden sobrenatural nos encontramos con que el hombre está hecho a la imagen de Dios en cuanto que tiene la capacidad sobrenatural para conocer y amar a Dios como es en Sí mismo de una manera imperfecta en este mundo mediante la fe y la caridad, y de una manera perfecta en la visión beatífica. Es decir, en el orden sobrenatural el hombre está hecho a la imagen de Dios porque tiene como objeto de su conocimiento y amor algo que es propio al mismo Dios: la visión de Dios «facie ad faciem»; y esta imagen de las perfecciones divinas es efecto de la gracia habitual, sin la cual sería totalmente imposible.

La visión de Dios «facie ad faciem» es una cosa propia al mismo Dios y no puede pertenecer a ninguna criatura de una manera natural. Sin embargo, nos enseña la fe que Dios ha concedido esta misma visión a sus criaturas intelectuales, y para hacerlo posible las ha elevado al orden sobrenatural. Esta visión intelectual de Dios sería imposible si Dios no hiciese una proporción entre el entendimiento creado y la misma esencia de Dios como su objeto. Por esta razón estamos obligados a mantener que la gracia habitual no puede ser otra cosa que una participación analógica, creada, pero al mismo tiempo física y

(25) Cf: *Quodl.* 8, a. 4. c., ibid. 10. a. 7.

formal, de la misma naturaleza de Dios. Es la única cosa—fuera del misterio de la Encarnación—que puede elevar a la naturaleza humana al nivel divino, haciéndole capaz de esta visión (26).

Debemos a los Salmanticenses la clarificación de los dos elementos distintos que entraña la noción de la participación, el de imitación y el de la relación (27). Cualquier relación entre dos cosas siempre se limita a aquello que tienen en común y que puede predicarse formalmente de los dos extremos de la relación. Pero la imitación nos lleva un poco más lejos, porque cualquier imagen debe representar su modelo en algo que es propio a ello *como es en sí mismo*. Puede ser que el ejemplar y la imagen se distingan en un grado infinito en su manera de ser, pero al mismo tiempo existe entre ellos una relación o proporción que depende de la noción de ejemplar y su imagen. Por esta razón nos dice Santo Tomás: «Deus non est forma ipsius animae vel voluntatis qua formaliter vivere potest, sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsius» (28).

La gracia, pues, no es la misma divinidad, pero sí es la imagen de Dios en el orden sobrenatural, teniendo como su ejemplar la misma naturaleza divina. Así es que existe entre la gracia y la divinidad una proporción analógica. Podemos advertir aquí que el Angélico cierra el paso a toda clase de panteísmo al negar rotundamente que Dios pueda desarrollar el papel de causa formal intrínseca en cualquier relación con sus criaturas; pero puede obrar como causa formal extrínseca, como ejemplar, especialmente en el orden sobrenatural.

Por consiguiente, decimos que el hombre es imagen de Dios principalmente porque está elevado al orden sobrenatural mediante la gracia habitual. Sin embargo, se dice también que otras cosas están hechas a imagen de Dios y, por lo tanto, lo que acabamos de decir no sirve de sí para definir exactamente la naturaleza de la gracia, ni tampoco para distinguirla específicamente de otros efectos creados, naturales o sobrenaturales. Para conseguir eso de una manera eficaz será necesario distinguir en-

(26) I. q. 93. a. 4. c.

(27) Santo Tomás llegó a penetrar de una manera más profunda que Aristóteles en esta doctrina. Véase *La participation dans la philosophie d'Aristotle*, por M. D. Philipe, O. P. *Revue Thomiste*, 1949. pp. 245. vol. I-II.

(28) *I Sent.* d. 17. q. 1. a. 1. ad 1 et ad 2.

tre dos tipos muy distintos de imagen: la ontológica y la intencional.

La imagen intelectual o intencional pertenece, por su misma naturaleza, al orden de conocimiento, e implica una relación entre el entendimiento y su objeto propio o entre éste y su concepto representativo en el entendimiento. En ambos casos esta relación produce cierta unión entre los dos extremos que pertenece al orden intencional. Al contrario, la imagen ontológica tiene su fundamento en el orden real, puesto que reproduce o copia la cosa de la cual es imagen *en su ser*. El concepto también tiene su fundamento en el orden real, pero la relación o unión entre él y su objeto es de orden intencional, mientras la imagen ontológica implica unión con su modelo en el orden real del ser. Ahora bien; está claro que la gracia no es imagen de Dios en el primer sentido, puesto que ninguna criatura puede representar al entendimiento la naturaleza divina tal como es en sí misma. Por lo tanto, nuestra investigación se restringe a la imagen ontológica, que puede ser de varios tipos.

La imagen ontológica perfecta requiere igualdad perfecta y absoluta con su modelo, mientras la imperfecta no implica más que imitación (29). Así, pues, dentro del seno de la misma Trinidad hay una imagen perfecta—el Verbo Divino—, pero fuera de este misterio no hay más que imágenes imperfectas, que participan en grados distintos de las perfecciones divinas. En esta imperfección intrínseca a la misma naturaleza de la imagen creada encuentra Santo Tomás la razón de ser de la multiplicidad y variedad de las criaturas tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

Hay que tener en cuenta que la imagen es siempre un extremo de una relación y que esta relación necesariamente implica origen. Pues bien; los dos extremos de cualquier relación se unen solamente mediante el fundamento sobre el cual se basa la relación misma. ¿Dónde encontraremos este fundamento en el caso

(29) «Aequlitas non est de ratione imaginis, quia, ut ait Aug. ubi est imago non continuo est aequalitas.... est tamen de ratione perfectae imaginis; nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini quod insit illi de quo est expressa. Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo quae deducitur a Deo sicut ab exemplari. Non est autem similitudo secundum aequalitatem; quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum». (I. q. 93. a. 1. c.)

de la gracia habitual? Si podemos contestar a esta pregunta tendremos no solamente el fundamento para la naturaleza sobrenatural de la gracia, sino al mismo tiempo la razón porque es imagen, aun imperfecta, de la esencia de Dios *como es en sí misma*.

Esta imagen hay que encontrarla en la misma esencia de la gracia y no solamente en el hecho de que de ella dimanan operaciones, mediante las virtudes, que nos permiten conocer y amar a Dios como es en Sí mismo. Buscar esta imagen solamente en las virtudes, como hacen algunos, o en la visión beatífica, o aun en el acto mismo de amar a Dios sobre todas las cosas por la caridad infusa, no es la verdadera vía de investigación, como veremos más tarde. Es verdad que la gracia habitual constituye el fundamento de todas las operaciones sobrenaturales, pero en su misma naturaleza no es formalmente operativa. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que la manera de ser —*modus essendi*—no entra en el concepto formal de imagen, ni tampoco en el de la participación. Al contrario, la relación que resulta de la forma recibida o participada entra de lleno en aquel concepto (30).

A la luz de estos principios fundamentales nos es posible entender mejor lo que queremos decir cuando afirmamos que la gracia constituye una participación física y formal de la naturaleza de Dios, que al mismo tiempo implica la noción de imagen. La gracia desarrolla en el alma el papel de una nueva naturaleza sobrenatural, y esto lo hace por ser participación creada y finita de la naturaleza divina como raíz y principio de todas las divinas operaciones y perfecciones. Forzosamente tiene que ser así, puesto que la gracia tiene como objeto y término connatural de su operación la visión beatífica--algo propio de Dios--.

---

(30) «Cum Deus sit causa exemplaris omnium rerum ipsae creaturae proponuntur ut quaedam imago Dei, per quam in ipsum devenire possumus. Similitudo autem in aliqua imagine reperta dupliciter potest considerari. Uno modo, quantum ad rationem formae, et sic imago ab exemplari non dissidet, et id quod notat ormam imaginis potest etiam exemp'ari convenire. Alio modo consideratur quantum ad esse quod habet in imagine et sic dissidet ab exemplari... Nomina ergo illa quibus designatur ratio formae secundum quam creatura est Dei imago, de Deo et de creatura dicuntur; per prius de Deo, cum illa ratio formae a Deo in creaturam effluat». (*I Sent.* d. 34, q. 2. a. 2. c).

«Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi». (I. q. 18. a. 4. ad 2).

Este hecho fundamental nos da la razón por qué la gracia es imagen de la naturaleza divina.

Encontramos un ejemplo análogo en los escritos de Santo Tomás, cuando nos dice que el alma humana es formalmente racional antecedente a cualquier operación del entendimiento o voluntad, «propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt huiusmodi potentiae effluere» (31). Algo semejante ocurre en el caso de la gracia habitual. Es una participación física y formal de la naturaleza divina porque tiene virtualmente todos los demás dones sobrenaturales mediante los cuales atañe al mismo objeto que la naturaleza divina: la visión y contemplación de Dios como es en Sí mismo. Por su esencia la gracia pertenece al orden sobrenatural y la actividad en ese mismo orden le es connatural. Ningún otro don sobrenatural expresa el arquetipo divino de una manera tan universal o tan completa. Contiene los demás dones como la semilla contiene la flor y las frutas, o como la esencia contiene las potencias que dimanan de ella.

Por consiguiente, el ejemplar del cual la gracia es la imagen creada tiene que ser la misma divina esencia en cuanto común a las Tres Personas; es decir, la gracia no es solamente el efecto de la operación común *ad extra* de las Tres Personas obrando como un solo principio, y existiendo en una misma naturaleza divina desde el punto de vista de la causalidad eficiente, sino que al mismo tiempo tiene relación directa a esa misma naturaleza como a su ejemplar. Por eso nos dice Santo Tomás: «gratia quae est in nobis est effectus naturae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum». Ni hay contradicción, como han pensado algunos, entre estas palabras y las que pueden encontrarse en la *Summa Theologica*, porque en la famosa cuestión 93 de la Primera Parte trata Santo Tomás no solamente de la imagen sobrenatural que existe en el alma mediante la gracia, sino al mismo tiempo de la imagen natural que puede encontrarse en las propiedades intelectuales de la naturaleza humana y angélica. Además, él mismo distingue claramente entre los dos sentidos que pueden darse a la frase «hecho a la imagen de Dios»: uno desde el punto de vista de la causalidad eficiente, y el otro desde el punto de vista del ejemplar, «ipsa essentia divina quae abu-

(31) I-II, q. 110, a. 4, ad 4.

sive imago dicitur secundum quod imago ponitur pro exemplari» (32).

Por lo tanto, podemos dejar aparte toda idea de actividad individual distinta de las Divinas Personas desde el punto de vista de causalidad eficiente de la gracia como vida sobrenatural, por lo menos en cuanto a la doctrina de Santo Tomás (33).

Sin embargo, como la gracia produce en el alma ciertos efectos, como son la filiación adoptiva, la inhabitación de las Divinas Personas y las virtudes teologales, será menester examinar brevemente estos efectos para determinar si ellos implican una relación más íntima entre el alma y las Personas de la Trinidad desde el punto de vista de la causalidad ejemplar.

Hemos visto que la gracia habitual, siendo una participación de la divina naturaleza, tiene como ejemplar la misma esencia de Dios tal como es en sí misma. Por consiguiente, es común a las Tres Personas producir la gracia en el alma mediante la causalidad eficiente; pero también es común a las Tres la esencia o naturaleza divina que constituye el ejemplar de la gracia. Por esta razón, como quiera que consideremos la gracia habitual, es decir, desde el punto de vista de la causalidad eficiente o desde el de la causalidad ejemplar, no puede ser el fundamento de una relación a una Persona más que a otra, sino que se refiere a las Tres en común. Sin embargo, si consideramos las Divinas Personas no como principios de la gracia, sino como términos de su acción, entonces la relación establecida entre el alma y Dios puede terminar en algo esencial y común a las Tres Personas o en algo personal, propio a una más que a otra. Por esta razón decimos que la gracia habitual nos confiere una relación a las Tres Personas *secundum propria* y no solamente *secundum appropriata* (34).

(32) *I Sent.* d. 28. q. 2. a. 1. c.

(33) Cf: 4 *Cont. Gent.* cap. 21. *De Verit.* q. 10. a. 13.

(34) «In omnibus istis quae dicuntur de Deo ex tempore, et important habitudinem principii ad principiatum, simpliciter verum est quod conveniunt toti Trinitati. Si autem consideretur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essentiale vel ad aliqud personale... Sed ista relatio qua creatura refertur in Deum ut in terminum includit ex consequenti in se relationem quae est ad Deum ut ad principium. Unde, in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum ut in terminum, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini possunt uni tantum convenire personae, sed ratio principii quae ibi includitur ex consequenti convenit toti Trinitati». (*I Sent.* d. 30. q. 1. a. 2. c).

En la economía de la gracia esta conclusión es clara y están conformes con ella la mayoría de los teólogos modernos. Sin embargo, aun entre los que admiten la validez de nuestro argumento no faltan quienes quisieran encontrar una relación personal entre el alma en gracia y las divinas Personas que sería propia a una de ellas más que a las otras por la vía de los efectos de la gracia, tal como la filiación adoptiva y la inhabitación de las Divinas Personas en el alma. Nos conviene, pues, considerar más detalladamente estos dos efectos.

LA ADOPCION DIVINA.

La fé nos enseña claramente que, como efecto de la gracia habitual, somos hijos de Dios por adopción. Lo que tratamos de hacer ahora es estudiar este dogma un poco más a fondo a la luz de los principios establecidos por Santo Tomás para ver si esta adopción nos confiere una relación personal a una de las Divinas Personas más que a otra *secundum propria*, y no solamente por el camino de la apropriación. Para conseguir este propósito será menester recapitular brevemente aquí algunas de las enseñanzas del Angélico acerca de la adopción divina.

En primer lugar podemos afirmar sin reparo ninguno que, en todos sus escritos acerca de este punto Santo Tomás afirma de una manera tajante que, mediante la adopción, el cristiano es hijo de toda la Trinidad, y no de una manera exclusiva hijo del Padre Eterno si no fuese por apropriación. Hay que notar aquí que este principio es verdadero no solamente desde el punto de vista de la causa eficiente de la adopción, sino también por parte del término de la misma. Santo Tomás nos da la razón intrínseca de esta verdad cuando dice: «assumptio quae fit per gratiam adoptionis terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum quamdam assimilationem ad bonitatem ipsius, secundum illud 2 Pet. I. *ut divinae consortes naturae*... et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini» (35).

En Dios, engendrar un hijo es propio al Padre Eterno, pero cuando la generación se traslada al orden creado, entonces es común a toda la Trinidad por razón de la unidad de la natura-

(35) III q. 3. a. 4. ad 3.

leza divina en las Tres Personas (36). Además, la gracia habitual mediante la cual somos hijos de Dios es efecto de la misma esencia divina como tal: «nos dicimur per gratiam filii Trinitatis, et tamen gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum» (37). Por lo tanto, el concepto de *padre* referido a las criaturas es común a toda la Trinidad, como lo es cualquier otro nombre que implique un efecto creado (38).

En uno de sus opúsculos, al exponer el Padre Nuestro, encontramos la misma doctrina, sin la menor indicación de una relación especial de filiación al Padre Eterno: «Nota hic quomodo pater sit... Dicitur pater ratione specialis creationis, quia creavit nos ad imaginem et similitudinem suam, quam aliis creaturis inferioribus non impressit... Item ratione gubernationis; quamquam enim omnia gubernat, nos tamen gubernat ut dominos, alios ut servos... Item, ratione adoptionis; quia aliis creaturis dedit quasi munuscula, nobis autem haereditatem; et hoc quia filii; sed si filii, et haeredes» (39).

En sus comentarios a la Sagrada Escritura, sobre esta materia encontramos la misma doctrina sin variación ninguna. «Quamvis enim Pater personaliter sumptum est proprium personae Patris, essentialiter competit toti Trinitati» (40). Es decir, cuando este nombre de *padre* se emplea con relación al hijo adoptivo, se refiere en su sentido propio y esencial a toda la Trinidad, aunque *por apropiación* puede emplearse del Padre Eterno. Lo dice Santo Tomás claramente: «quod autem dicat *Deo patri nostro* potest teneri essentialiter pro tota Trinitate, quae dicitur pater, quia nomina importantia relationem ad creaturam communia sunt toti Trinitati, sicut creator et dominus... Vel potest dici quod hoc quod dicit *Deo patri nostro* tenetur pro persona Patris, quae secundum proprietatem dicitur Pater Christi, sed secundum appropriationem pater noster» (41).

(36) III q. 23. a. 2. c.
(37) *III Sent.* d. 4. q. 1. a. 2. sol. 2.
(38) III q. 23. a. 2. sed contra. Cf: *III Sent.* d. 10. q. 2. a. 1. qu. 2. sed contra.
(39) *Opusc. V.* in Oratione Dominica. Cf: *IP.* q. 33. a. 3.
(40) Cf: *In Joann.* c. 14. lect. 5. No. 1.
(41) *In Rom.* c. 1. lect. 4. No. 14. Cf: *In Joann.* c. 20. lect. 3. n. 6. *III Sent.* d. 10. q. 2. a. 1. qu. 2. «Adoptare convenit toti Trinitati, quia una ets operatio totius Trinitatis, sicut et una essentia: sed tamen potest appropriari Patri, in quantum habet similitudinem cum proprio eius».

Ahora bien; aunque la gracia de adopción no nos da una relación personal al Padre Eterno, si no fuese por el camino de la apropriación, sin embargo, parece a primera vista que esa misma adopción establece una relación personal entre el alma en gracia y el Verbo como Hijo natural de Dios. Así, por ejemplo, nos dice Santo Tomás: «...sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinen; ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. 8. *quod predestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*» (42). Parece, como hemos dicho, que aquí hay razón suficiente para establecer, mediante la adopción divina, una relación personal al Hijo de Dios *secundum propria* y no solamente por apropriación. Además, esta doctrina tiene una aplicación directa a la cuestión de la divina causalidad ejemplar en relación con la vida sobrenatural, puesto que Santo Tomás parece indicar como fundamento de esta relación particular al Hijo natural de Dios el hecho de que El es el ejemplar de nuestra filiación por adopción. Dice así: «quod autem spiritualis regeneratio ex spiritu fiat; rationem habet; nam oportet generatum generari ad similitudinem generantis: nos autem regeneramur in filios Dei ad similitudinem veri Filii: oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id quo assimilamur vero Filio: quod quidem est per hoc quod spiritum eius habemus» (43).

Sin embargo, a pesar de la fuerza que parecen tener estos argumentos, un estudio un poco más detenido de la doctrina del Angélico nos lleva a la conclusión inevitable que para él esta asimilación al Hijo natural de Dios, mediante la causalidad ejemplar, no es más que una aplicación particular de la doctrina general de la apropriación. Un poco más adelante, al estudiar su doctrina acerca de las misiones divinas llegaremos a entender con más claridad este principio fundamental. Por ahora nos bas-

(42) *III* q. 23. a. 1. ad 2. Cf: ibid., q. 23. a. 3. c., q. 39. a. 8. ad 3., q. 45. a. 4. c., 2-2. q. 45. a. 6. c., *C. Gent.* Lib. 4. c. 24., ibid. cap. 17.

(43) Cf: *In Joan.* c. 3. lect. 1. No. 4., ibid. c. 1. lect. 8 et lect. 11., *In Gal.* c. 3. lect. 9., c. 4. lect. 2., *In Eph.* c. 1. lect. 1. et lect. 2.

«Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae charitatem quae attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo adoptio; licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto, ut imprimenti in nobis huius exemplaris similitudinem» (III, q. 23. a. 2. ad 2).

tará señalar los lugares principales donde Santo Tomás mismo lo explica.

En primer lugar no hay que olvidarse de los dos principios generales que cunden por todos sus escritos y que determinan lo que significa para él esta asimilación al Hijo de Dios, como ejemplar de la filiación adoptiva. Uno de ellos lo hemos citado ya, cuando dijimos que la gracia habitual nos da una asimilación a la naturaleza divina, siendo una participación creada de ella. «Assumptio quae fit per gratiam adoptionis terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum quamdam assimilationem ad bonitatem ipsius... et ideo huiusmodi assimilatio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini» (44).

En su comentario a los Efesios, donde a primera vista parecen encontrarse frases que favorecen una asimilación directa y estricta al Hijo de Dios, vemos que esta asimilación otra vez se resuelve en una asimilación por la gracia habitual; y por lo tanto, es común a toda la Trinidad. «Duplex est similitudo praedestinatorum ad Filium Dei, quaedam imperfecta, quae est per gratiam... Alia vero similitudo erit perfecta, quae erit in gloria» (45). Lo mismo dice al hablar de la triple asimilación al Hijo de Dios, es decir, «per gratiae infusionem; per operum perfectionem; per gloriae adeptionem» (46).

Como se ve, esta doctrina es precisamente la de la Summa: «adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem. Quod autem fit dupliciter; primo per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo per gloriam patriae, quae est conformitas perfecta» (47).

El segundo principio que debemos de tener en cuenta al hablar de esta asimilación está contenido en el primero y puede formularse así: puesto que nuestra filiación divina es efecto de la gracia habitual, es común a toda la Santísima Trinidad, no solamente de parte de su causa, sea eficiente sea ejemplar; sino

(44) III, q. 3. a. 4. ad 3. Cf: «nos dicimur per gratiam filii Trinitatis; et tamen gratia quae in nobis est, est effectus essentiae divinae, non habens respectum ad distinctionem personarum». III Sent. d. 4. q. 1. a. 2. sol. 1.
(45) *In Eph.* c. 1. lect. 1.
(46) *In Joan.* c. 1. lect. 6.
(47) III, q. 45, a. 4. c.

también por parte de su término (48). Lo que quiere decir que, por la filiación adoptiva, somos hijos de toda la Trinidad mediante la asimilación que nos concede la gracia habitual a la divina naturaleza, común a todas las Tres Personas.

Sin embargo, no es solamente a la luz de estos principios generales por lo que decimos que, para Santo Tomás, esta ejemplaridad que ejerce la filiación natural del Hijo en comparación con la nuestra es por la vía de la analogía y apropriación, y que, por consiguiente, no puede ser el fundamento para una relación propia y personal al Hijo como Persona distinta. Santo Tomás mismo lo afirma, a veces claramente y a veces de una manera implícita. Así, por ejemplo, dice: «Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo adoptio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari et Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius exemplaris similitudinem» (49).

En otro lugar él mismo hace mención de la opinión de algunos teólogos según los cuales las criaturas están hechas solamente a la imagen del Hijo de Dios: «quod quidem dixerunt in homine esse solum imaginem Filii. Sed hoc improbat Aug. in 12 de Trinit. Primo quidem per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem *nostram* sed *tuam*. Cum ergo dicitur: ad imaginem Dei fecit illum, non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt. Sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est, totius Trinitatis; cum autem dicitur quod Deus fecit hominem ad imaginem suam potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod haec praepositio *ad* designet terminum factionis, ut sit sensus: faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra. Alio modo haec praepositio *ad* potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur: iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur secundum quod imago ponitur pro exem-

(48) III, q. 3. a. 4. ad 3.
(49) III, q. 23. a. 2. ad 3.

plari: vel secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago quia secundum illum una persona aliam imitatur» (50).

En otros lugares el mismo contexto indica también claramente que, para Santo Tomás, esta ejemplaridad del Hijo de Dios en nuestra filiación adoptiva es por apropriación. Así, por ejemplo, dice: «haec praepositio *per* potest denotare duplicem causam; scil. agentem mediam, et sic sumus adoptati a Deo Patre per Filium, ut appropriate loquamur, quia per eum Deus Pater multos filios in gloriam adduxit, ut dicitur Heb. c. 2., secundum quod eum misit in mundum salvatorem: potest etiam notare formalem causam; et hoc dupliciter, vel inhaerentem vel exemplarem; si inhaerentem, sic adoptati sumus per Spiritum Sanctum, cui appropriatur caritas secundum quam formaliter meremur. Ideo dicitur Eph. I.: «signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae». Si vero designat causam exemplarem formalem, sic sumus adoptati per Filium. Unde Rom. 8. Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui etc.» (51).

Aunque aquí, al hablar de la causalidad ejemplar del Hijo, Santo Tomás no hace uso explícito de la palabra *apropriación* en la última frase, sin embargo, no hay duda alguna de su mente por el mismo contexto.

Para Santo Tomás el Verbo Divino es el ejemplar de todas las criaturas en cuanto es Imagen perfectísima del Padre. Nuestra asimilación sobrenatural al Hijo de Dios no es más que un caso particular de esta imitación general. Es decir, Santo Tomás no habla nunca, ni implícitamente siquiera, de una imitación de la misma relación personal del Hijo al Padre, fuera de la analogía entre la procesión eterna del Verbo que implica perfecta imitación del Padre y la dependencia e imitación de Dios por parte de la criatura, esa «communitas analogiae secundum quod Filius cum omnibus creaturis commune est a Patre accipere... ratione cuius dicitur primogenitus omnis creaturae» (52). Para el Angélico la ejemplaridad del Verbo se concibe bajo el aspecto de perfección absoluta y no precisamente desde el punto de vista de su relación personal de filiación al Padre. «Filius autem est

(50) *I.* q. 93. a. 5. ad 2.
(51) *III Sent.* d. 10. q. 2. a. 1. qu. 3. c. Cf: *In Rom.* c. 8. lect. 6.
(52) *De Verit.* q. 29. a. 4. c.

conceptus intellectualis Dei secundum quod cognoscit se, et per consequens, omnem creaturam. Inquantum vero gignitur, videtur quoddam verbum repraesentans totam creaturam, et ipsum est principium omnis creaturae... Et sic Deus omnia in sua sapientia dicitur facere, quia sapientia Dei se habet ad res creatas sicut ars aedificatoris ad domum factam. Haec autem forma et sapientia est Verbum, et ideo omnia in ipso condita sunt, sicut in quodam exemplari; quia in Verbo suo aeterno creavit omnia... Et sic concludendo dicit, *omnia per ipsum* sicut per causam effectivam, *et in ipso* sicut per causam exemplarem» (53).

El fundamento teológico de esta doctrina queda indicado anteriormente en este trabajo cuando dijimos que el concepto de imagen se reserva en su sentido más estricto para el Verbo Divino porque sólo él procede por vía de generación intelectual y, por lo tanto, sólo la generación eterna de la segunda Persona requiere, por la misma naturaleza del proceso de origen, la producción de un término que es imagen perfectísima del Padre. La noción de imagen puede aplicarse al Espíritu Santo en cuanto que tenga la misma naturaleza con el Padre y el Hijo, pero no por razón de la naturaleza del proceso de origen.

Toda relación entre la criatura y Dios puede y debe considerarse bajo un doble punto de vista: o desde el aspecto de la causalidad divina, o bajo el punto de vista del efecto creado producido por ella. Si consideramos cualquier efecto creado bajo el aspecto de la divina causalidad, sea final o ejemplar, sea eficiente, es común a todas las tres Personas divinas de tal manera que no puede distinguirse en ello la operación de una persona más que otra. La causalidad en Dios es atributo esencial, no personal—tanto que Santo Tomás no permite que a las Personas divinas como distintas se les aproprie la operación—, así como tampoco la esencia divina, por razón de la cual les conviene la producción de las criaturas (54).

Pero si consideramos las relaciones entre la criatura y Dios desde el punto de vista del efecto producido, encontramos otro elemento digno de notarse. Mientras el efecto de la divina causalidad tendrá siempre una relación real a los atributos esenciales comunes a las tres Personas, de vez en cuando en algunos efec-

(53) *In Col.* c. 1. lect. 4. Cf: *In I Cor.* c. III. lect. 1.
(54) Cf: *I.* q. 39. a. 8.

tos—si no en todos—existe también cierta semejanza entre el efecto creado y los atributos propios de una u otra Persona divina. Esta semejanza es el fundamento sobre el cual Sto. Tomás construyó su doctrina de la apropriación fundada sobre la causalidad ejemplar. Hemos visto un ejemplo de esta apropriación en el caso de la filiación adoptiva. Tenemos otro en la virtud de la caridad producida en el alma por la causalidad eficiente común a las tres Personas. Esta virtud no solamente implica el don del amor divino hacia los hombres, sino también permite al hombre amar a Dios con el amor de verdadera amistad y, por lo tanto, tiene una semejanza con el Espíritu Santo como su ejemplar. Dice Santo Tomás: «quae quidem caritas) efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus Sanctus: et ideo frequenter invenitur quod Spiritus Sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum (55). Como veremos más tarde, esa frase «exemplariter manat» significa para Santo Tomás la apropriación. Pero antes pasemos a la consideración de otro efecto de la gracia en el alma: la inhabitación en ella de las Divinas Personas.

LA PRESENCIA DE INHABITACION.

No es nuestra intención hacer ahora un estudio completo de esta presencia de Dios en el alma en gracia, ni tampoco hace falta, pues que tal estudio se ha hecho ya en esta revista y de una manera magistral (56). El propósito nuestro es examinar la presencia de inhabitación a la luz de los principios anteriormente expuestos acerca de la causalidad ejemplar, para ver si ésta contribuye o no a la explicación teológica de tal presencia. Para proceder con orden primero vamos a establecer algunos principios que nos propone Santo Tomás acerca de la inhabitación; luego veremos si contribuye en algo a esta misma presencia la divina causalidad ejemplar según el Angélico.

La doctrina de Santo Tomás acerca de la presencia de inhabitación puede resumirse brevemente. Esta nueva presencia es real y sustancial; es también distinta de la de inmensidad. Sin

(55) *I Sent.* d. 17. q. 1. a. 1. c. C: ibid. d. 30. q. a. 2. c. et ad 3, d. 15. q. 4. a. 1. c.

(56) Véase el art. del P. Manuel Cuervo, O. P., *La Ciencia Tom.* 1946. p. 114. sq.

embargo, la presencia de inhabitación presupone la de inmensidad, y eso por muchas razones. Antes de que pueda verificarse esta inhabitación en el alma hay que presuponer la existencia del alma y la producción en ella de la gracia habitual—dos efectos que exigen la presencia de inmensidad—. Además, puesto que en la doctrina de Santo Tomás esta nueva presencia se verifica mediante el conocimiento y amor de Dios, que dimanan de la gracia (57), se deduce que, si las Divinas Personas no fuesen presentes al alma como identificadas con la divina esencia en la presencia de inmensidad, los actos sobrenaturales de conocimiento y amor de Dios no efectuarían más que una presencia intencional o afectiva, lo que sería negar la sustancialidad de la presencia de inhabitación.

Para Santo Tomás no hay más que un don sobrenatural que puede hacer posible esta inhabitación: la gracia habitual, no como efecto de la operación divina, sino como causa de las operaciones de conocimiento y amor que fluyen de ella de una manera connatural. Así lo dice muchas veces: «nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creaturae nisi gratia gratum faciens» (58). Es importante tener esto en cuenta para determinar bien los límites de la eficacia de la divina causalidad ejemplar con relación a esta presencia.

Por consiguiente, si consideramos la gracia como efecto de la causalidad divina, sea ésta eficiente, sea ejemplar, nunca puede dar lugar a una nueva presencia sustancial de las tres Personas en el alma, puesto que la causalidad en Dios es atributo esencial (59). Sin embargo, para que esta presencia de inhabitación sea sustancial tiene que establecerse una relación real entre el alma y las tres Personas. ¿Puede producirse tal relación mediante la gracia, siendo ésta efecto de la operación común de las tres Personas? Así lo afirma Sano Tomás: «creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum et non secundum similitudinem tantum, et hoc est per operationem, secundum quam aliquis fide adhaeret primae veritati et caritate

(57) Cf: *I.* q. 43. a. 3. c.
(58) Ibd.
(59) Cf: *I.* q. 3. a. 3., q. 45, a. 3. ad 1., q. 36. a. 4. ad 7., *I Sent.* d. 29. q. 1. a. 4. ad 2., d. 11. q. 1. a. 4., *De Pot.* q. 9. a. 9. ad 3. *De Verit.* q. 10. a. 13.

ipsi summae bonitati, et sic est modus quo Deus est in sanctis per gratiam» (60).

Todos los hábitos infusos que dimanan de la gracia son potencias de orden sobrenatural. Entre estos hábitos destacan por su perfección las virtudes teologales. Ahora bien; el objeto de éstas es Dios como es en Sí mismo, uno en esencia y trino en Personas. Como toda potencia implica relación real a su objeto, se sigue que, por medio de los hábitos de las virtudes teologales, queda establecida en el alma una relación real a las Divinas Personas como íntimamente presentes al alma y como objeto de su amor y conocimiento, tanto que el alma las posee y puede gozarlas libremente. Así es que, mediante la gracia santificante, Dios—hasta ahora presente en el alma como Causa Primera de su ser—empieza a manifestarse a ella como objeto de su íntimo conocimiento y amor. Esta nueva presencia es real y sustancial.

De esta doctrina acerca de la naturaleza íntima de la presencia de inhabitación podemos deducir algunas consecuencias de mucha importancia teológica referentes a la divina causalidad ejemplar.

Puesto que la causa formal de la inhabitación de las Divinas Personas en el alma es la gracia santificante, participación analógica de la naturaleza divina, como raíz de las operaciones de conocimiento y amor, se deduce que el ejemplar de esta presencia en Dios tiene que ser la misma esencia divina como raíz de las divinas operaciones. Por eso nos dice Santo Tomás que la gracia es efecto de la esencia divina y no de las Personas, sino en cuanto identificadas con aquella esencia.

Las procesiones divinas de las Personas no son la razón de la producción de las criaturas—ni tampoco de la misma gracia—*secundum propria*, sino solamente *secundum appropriata*, en cuanto que incluyen los atributos esenciales de entendimiento y voluntad. Ni tampoco estos atributos son del mismo modo razón de la procesión de las Personas y de la producción de las criaturas *ad extra*. Son razón de las criaturas en sentido esencial, pero de las Personas en sentido nocional. Por eso dice Santo Tomás: «processiones personarum sunt rationes productionis creatura-

(60 *I Sent.* d. 37. q. 1. a. 2. Cf: *I.* q. 43. a. 3., *In I Cor.* c. 3. lect., 3; *In II Cor.* c. 1. lect. 3.

rum inquantum includunt essentialis attributa, quae sunt scientia et voluntas» (61).

Por lo tanto, la opinión de algunos autores modernos, según la cual hay doble presencia de inhabitación, una mediante la gracia santificante y la otra mediante la asimilación del alma en gracia a las Divinas Personas por el don de sabiduría y por la caridad, carece de fundamento en la doctrina de Santo Tomás (62).

Nos parece que estos autores han podido llegar a tal conclusión solamente porque no han entendido bien que la gracia es causa formal de la presencia de inhabitación en cuanto principio radical y raíz de las virtudes teologales, y que la sustancialidad de esta nueva presencia depende de la presencia de inmensidad. Según estos escritores, es necesario distinguir en el alma en gracia una presencia de las Divinas Personas por razón de la unidad de la divina esencia, causa eficiente de la gracia habitual, y otra mediante la asimilación a las Personas por el don de sabiduría y por la caridad. Algunos explican esta segunda presencia de inhabitación según su manera de concebir la causalidad en Dios; así, por ejemplo, el P. Galtier, S. I., dice: «Façonner a son image c'est ici pour l'artiste divin mouler en quelque sort sur lui même. L'oeuvre réalisé relève bien pultôt de la causalité exemplaire que de la causalité efficiente. L'identité en tous cas des deux causes n'est pas ici uniquement rééle; on peut le dire formelle. L'image ne s'obtient que sous l'influence rééle et immediate du modèle a reproduire. Ailleurs dans l'ensemble des oeuvres divines la cause exemplaire n'est conçue agissante que par l'intermediare de la cause efficiente: il faut la main de l'ouvrier pour realiser son idéal. Ici elle exerce son influence par elle-même» (63).

Como se ve, aquí el P. Galtier parece identificar demasiado la causa ejemplar con la eficiente, en vez de seguir la doctrina de Santo Tomás, según la cual la causa ejemplar pertenece más bien a la formal que a la eficiente. En este caso, como confiesa el P. Chambat, la dificultad se aumenta, porque al identificar la causa ejemplar con la eficiente es imposible escapar de la conse-

(61) *I.* q. 45. a. 6. c. Cf: *De Verit.* q. 10. a. 13.
(62) Cf: *Fils de Dieu par Grâce*, por S. I. Dockx O. P., pp. 112 sq.
(63) *L'habitation en nous des Trois Personnes*, p. 218. (Roma, 1950).

cuencia lógica. Como las tres Personas forman una sola causa eficiente de las operaciones *ad extra*, así también deben de constituir una sola causa ejemplar y, por lo tanto, atribuir la ejemplaridad a una Persona más que a otra será solamente por apropiación (64).

La falacia latente bajo esta opinión consiste en hacer de nuestra asimilación a las Divinas Personas la causa de la inhabitación en vez de la gracia y las virtudes. Así lo demuestra el mismo P. Galtier: «La conclusion s'impose donc bien; comme les Pères de l'eglise, Saint Thomas reconnaît dans la production de la grâce une operation proprement assimilatrice de notre être aux Personnes divines, qui, de par sa nature même, exige et explique la présence spéciale de Dieu propre aux âmes justes» (65). Nos perdonará el ilustre autor si decimos que, a nuestro parecer, esta no es la opinión de Santo Tomás. Para él, como hemos indicado al hablar de la filiación adoptiva, esta asimilación a una u otra de las Divinas Personas es consecuencia de los mismos actos y hábitos de la gracia y de las virtudes, que conducen a la inhabitación y de ninguna manera causa de ella.

Siendo esta doctrina de mucha importancia, vamos a desarrollarla un poco más, sin repetir lo que hemos dicho antes acerca de la filiación adoptiva con relación a la filiación natural del Hijo de Dios.

En primer lugar, hay que decir que Santo Tomás reconoce, efectivamente, la existencia de una asimilación a las Personas divinas mediante la gracia habitual, tanto que a veces *parece* hacer constar la presencia de inhabitación en esta asimilación. Sin embargo—podemos decir sin excepción alguna—siempre insiste que esta asimilación es algo consecuente a la gracia y las virtudes. «Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona mittatur ad aliquem per gratiam oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde, secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti.

(64) *Les Missiones des Personnes de la Sainte-Trinité selon S. Thomas d'Aquin*, Lucien Chambat, O. S. B. (Abbaye Sainte-Wandrille, Editiones Fontanelle, 1945), pp. 88, 159 sq.

(65) Op. cit. p. 226.

Filius autem est verbum, non qualemcumque, sed spirans amorem. Unde Aug. dicit in 9 Lib. de Trinit. «verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est». Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpit in affectum amoris... Et ideo signanter Aug. dicit quod Filius mittitur cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia» (66). Pero la presencia puede ser la causa de una asimilación a las divinas Personas. Esto lo indica Santo Tomás claramente cuando dice: «adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati, quae non dicuntur nisi ratione effectus conjungentis ipsi Trinitati, quamvis ille effectus possit ducere magis in unam personam quam in aliam» (67). En otro lugar da su explicación de la razón íntima de esta doctrina diciendo: «Tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui Personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius mitti dicitur» (68).

La misma doctrina se encuentra en la Summa: «Cum missio importet originem personae missae et inhabitationem per gratiam... si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia» (69). Esta doctrina recibe su confirmación de la contestación dada a la primera dificultad en el mismo artículo: «Sicut omnia dona, inquantum dona sunt, attribuuntur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est; aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur *per quamdam appropriationem* Filio,

(66) *I.* q. 43. a. 5. ad 2.
(67) *I Sent.* d. 15. q. 2. a. 1. ad 4.
(68) *De Verit.* q. 27. a. 5. ad 3.
(69) IP. q. 43. a. 5. ad 3.

scilicet, illa quae pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio Filii» (70).

Ahora podemos entender perfectamente el sentido de los lugares que, a primera vista, parecen indicar una relación exclusiva y personal a una Persona de la Trinidad mediante esta asimilación, lugares que hemos citado al hablar de la filiación adoptiva (71).

Al hablar de esta manera, lo que quiere decir Santo Tomás es que existe en el alma, como efecto de la gracia habitual, una asimilación a las divinas Personas que algunas veces se llama sigilación. Esta asimilación es debida a la semejanza entre algunos de los dones que nos concede Dios y los atributos propios de las Personas divinas; y por esta razón pueden servir como base de una apropriación. Por lo tanto, Santo Tomás puede decir, sin ninguna contradicción, que el mismo atributo propio o relación de una Persona a otra «representatur in animā per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae» (72). Pero cuando se tiene en cuenta lo que dice acerca de estas mismas relaciones, que no son ni pueden ser la razón de la producción de las criaturas *secundum propria*, sino solamente en cuanto incluyen los atributos esenciales de entendimiento y voluntad—y por lo tanto *secundum appropriata* vemos claramente que, en aquellos lugares donde habla de esta representación en el alma de los atributos propios y personales, quiere indicar el fundamento de una apropriación. Luego se sigue que esta representación o semejanza no puede ser causa de la presencia de inhabitación, puesto que ésta es *secundum propria*.

No es nuestra intención hacer aquí un estudio detallado de la doctrina del Angélico acerca de la «apropriación»; nos basta indicar que, entre las clases de apropriación que describe en sus

---

(70) Ibid. ad 1.

(71) Para más claridad citamos aquí los principales: «Propria relatio ipsius personae divinae representatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae». *I Sent.* d. 15. q. 4. a. 1. c.

«Proprium Spiritus Sancti quod est amor potest dupliciter habere respectum ad creaturam; vel ut objectum vel secundum rationem principii exemplaris ad principium exemplatum». (Ibid. ad 2).

Cf: *I Sent.* d. 17. q. 1. a. 1. c.

(72) *I Sent.* d. 15. q. 4. a. 1. c.

escritos, un lugar especial se reserva para aquella que depende de la causalidad ejemplar (73). En realidad, sería muy difícil separar por completo los dos conceptos, aunque no queremos decir que toda apropriación tiene como base la causalidad ejemplar, sino solamente que ésta es la base para muchas de las apropriaciones que se encuentran en los escritos de Santo Tomás.

De lo dicho hasta ahora se demuestra y se deduce que aquellos autores que insisten en buscar, mediante la causalidad ejemplar divina, una relación personal entre el alma y las tres divinas Personas fundada en algo más que la apropriación, no han entendido bien esta relación entre la apropriación y la causalidad ejemplar en los escritos de Santo Tomás. También hay que decir que han olvidado un principio que para el Angélico es fundamental en esta materia: que toda causalidad en Dios—incluso la ejemplar—es atributo esencial, y no personal. Es la misma esencia divina que es el ejemplar de toda la creación, o como es en sí misma o como común a las tres Personas. Por lo tanto, sería absurdo atribuir todas las obras de santificación en las almas a la Persona del Espíritu Santo de tal manera que excluyamos las otras Personas, puesto que estos efectos se atribuyen a El por apropriación, como ejemplar de la divina bondad y santidad, que son atributos esenciales. (74).

La tragedia de la raza humana desde sus principios en el Paraíso ha sido el afán de buscar fuera del plan divino una cosa ya poseída dentro de él, y algunas veces este mismo afán se revela en los escritos de los teólogos. Existe una relación real entre el alma en gracia y las tres divinas Personas por el mismo hecho de que la gracia habitual, como raíz y principio de los hábitos y actos de las virtudes, pone al alma en contacto con Ellas como objeto de su conocimiento y amor. Esta relación real da lugar a una nueva presencia real y sustancial de las Personas divinas que por mucho excede a cualquier relación que pudiera imaginarse mediante la causalidad ejemplar. Sin embargo, todavía hay quienes, dejando aparte la realidad que ya poseen, buscan en vano un fantasma de su imaginación.

---

(74) Cf: *I Sent.* d. 31. q. 2. a. 1. y q. 3. a. 1.; d. 34. q. 2, a. unic. *I.* q. 39. a. 8. c.

(74) Cf: *I.* q. 39. a. 7. et a. 8.

La posición de Santo Tomás se distingue radicalmente no sólo de la de su tiempo, sino también de la de autores como Petau, Scheeben, De Regnon y Tyciak. Su doctrina acerca de la causalidad ejemplar en Dios está en perfecta armonía con las enseñanzas de los Santos Padres, tanto griegos como latinos, y sirve como comentario admirable a su doctrina sobre la inhabitación de las divinas Personas en el alma en estado de gracia, exponiendo perfectamente la naturaleza sustancial de esta presencia sin ir a extremos. Quizá si hubiera sido más apreciada y estudiada la relación entre el concepto de la apropriación y el de la causalidad ejemplar en todos sus sentidos y grados, no hubiéramos visto tantos excesos en lo que se ha incurrido en esta materia.

David L. Greenstock, T. O. P.

El temor en Santo Tomás y en los clásicos [1]

Según Camoens,

«Sigue el temor el paso a la esperanza» (2).

Síguele también Santo Tomás, tanto en el orden lógico—ya que la esperanza y el temor versan sobre lo ausente y el bien es anterior al mal—, cuanto en el psicológico—no tenemos un mal sino porque amamos el bien contrario (3).

Importando cierto movimiento del apetito con marcada alteración orgánica, el temor sensible ocupa entre las pasiones un puesto relevante; inmediato al de la tristeza—ésta surge ante la presencia real del mal, y aquél ante su presencia intencional (4).

Es pasión especial, distinta de las otras, porque tiene un objeto propio: el mal—que no pertenece a la esperanza, ni a su contraria, la desesperación—futuro—ajeno ya a la audacia, ya a la ira—y arduo o difícil de evitar—extraño a todas las pasiones del apetito concupiscible (5).

Se pregunta el Angélico si puede algún temor decirse natural. La cuestión parecerá acaso peregrina, pero no es ociosa; aun en el lenguaje corriente no decimos que las plantas teman el rayo o el granizo, mientras atribuímos, por ejemplo, amores

(1) Cuanto a la razón y límites de este estudio véase mi art. *Una glosa al tratado de Santo Tomás sobre las pasiones*, en *Miscelánea Comillas*, 15 (1951), pp. 157-179.

(2) Camoens, *Los Lusíadas*, VIII, 66.

(3) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 25, a. 3.

(4) Id., íd., q. 41, a. 1.

(5) Id., íd., a. 2.

y deseos al reino vegetal y al inorgánico (6). Al lenguaje vulgar se ajusta Lope de Vega cuando escribe:

«Las peñas se abrazan,
los montes parece
que al sol enamoran
cuando nace alegre.
A la primavera
las selvas ofrecen
dulces maridajes
de rosas silvestres.
Estrellas y rosas
de nácar y nieve
requiebros se dicen
que la noche entiende.
Todo es amor, todo
cuanto nace y muere» (7).

Usa, en cambio, de la metáfora en estos otros versos:

«¿Nunca has visto trepadora
planta que un olmo reviste,
y ella de flores se viste
a la risa de la aurora,
y que cuando el sol la dora,
triste y marchita se ve?» (8).

Porque movimiento natural es el que imprime la naturaleza. Pero la naturaleza imprime ciertos movimientos como su causa única, sin que intervenga la percepción del móvil; entonces el movimiento llámase completamente natural: es completamente natural al fuego su tendencia a lo alto y es completamente natural a los animales y a las plantas su crecimiento o desarrollo. Hay, por el contrario, otros movimientos que imprime la naturaleza como causa inicial, insuficiente a completarlos sin el auxilio de las facultades cognitivas; así, aunque todos los seres amen naturalmente su existencia y aborrezcan naturalmente su destrucción, ni las piedras ni las plantas sienten placer en conservarse íntegras o lozanas o dolor al desmenuzarse o marchitarse.

---

(6) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 41, a. 3.
(7) Lope de Vega, *Los novios de Hornachuelos*, acto III, esc. 6.
(8) Id., *Valor, fortuna y lealtad*, acto II, esc. 7.

Como sin percepción no son posibles el dolor y el placer, tampoco lo son el temor y la desesperación: al paso que la naturaleza nos impulsa a correr tras el bien y a combatir el mal, quien desespera renuncia al bien—porque lo cree imposible—y quien teme desiste de impugnar el mal—por estimarlo desproporcionado—. El temor y la desesperación, como el dolor y como el placer, no se encuentra en los seres desprovistos ya de sentidos, ya de inteligencia. Ningún temor es completamente natural.

Ni lo son todos inicialmente. Tiene sus principios en la naturaleza el temor de los males que apellidó *corruptivos* Aristóteles, el de la muerte, por ejemplo, que huímos todos en virtud del deseo innato o espontáneo de vivir. Mas ni siquiera toma de la naturaleza sus principios el temor de los males que el Filósofo llamó *contristativos* o *aflictivos* y que huímos en virtud de un deseo ilícito; tal, la vergüenza, por no ir más lejos (9).

El temor nos lo infunden a veces nuestras obras y a veces las cosas exteriores. Nuestras obras, ya por el trabajo que suponen —de aquí la flojedad o temor de un trabajo excesivo—, ya por la torpeza que revisten—de aquí el rubor antecedente y la vergüenza consiguiente al acto (10).

Ejemplo de aquella flojedad se nos finge Cervantes en el prefacio a su famosísima novela: «Quisiera dártela monda y desnuda, sin el ornato de prólogo, ni de la innumerabilidad y catálogo de los acostumbrados sonetos, epigramas y elogios que al principio de los libros suelen ponerse. Porque te sé decir que, aunque me costó algún trabajo componerla, ninguno tuve por mayor que hacer esta prefación que vas leyendo. Muchas veces tomé la pluma para escribilla, y muchas la dejé, por no saber lo que escribiría; y estando una suspenso, con el papel delante, la pluma en la oreja, el codo en el bufete y la mano en la mejilla, pensando lo que diría, entró a deshora un amigo...». Al presentarse éste y declararse pronto a confundir todas esas dificultades y remediar aquellas faltas, el ilustre manco le pregunta: «¿De qué modo pensáis llenar el vacío de mi temor y reducir a claridad el caos de mi confusión?» (11).

(9) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I,II, q. 41, a. 3.
(10) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 41, a. 4.
(11) Cervantes, *Don Quijote*, parte I, prólogo.

Al rubor alude Tirso cuando observa

«...que en los amantes
el secreto quita el miedo» (12),

y la razón la había dado anteriormente:

«El yerro que se hace a oscuras
alivia a la afrenta el peso» (13).

De la vergüenza nos da Cervantes muy delicado ejemplo: «Preguntóle su madre que le dijese la verdad, si quería bien a don Juan de Cárcamo. Ella, con vergüenza y con los ojos en el suelo, le dijo que por haberse considerado gitana y que mejoraba su suerte con casarse con un caballero de hábito y tan principal como don Juan de Cárcamo, y por haber visto por experiencia su buena condición y honesto trato, alguna vez le había mirado con ojos aficionados; pero que, en resolución, ya había dicho que no tenía otra voluntad que aquella que ellos quisiesen» (14).

Las cosas exteriores nos inspiran temor, bien por su magnitud, que produce la admiración—o temor de un resultado arcano—, bien por su novedad, causa del estupor—o temor de lo extraordinario—, bien por su imprevisión, que da lugar a la congoja—o temor de vernos sorprendidos indefensos (15).

De esta congoja el autor de *El Ingenioso Hidalgo:* «Tres días y tres noches estuvo don Quijote con Roque, y si estuviera trecientos años, no le faltara qué mirar y admirar en el modo de su vida: aquí amanecían, acullá comían; unas veces huían, sin saber de quién, y otras esperaban, sin saber á quién. Dormían en pie, interrumpiendo el sueño, mudándose de un lugar a otro. Todo era poner espías, escuchar centinelas, soplar las cuerdas de los arcabuces, aunque traían pocos, porque todos se servían de pedreñales. Roque pasaba las noches apartado de los suyos, en partes y lugares donde ellos no pudiesen saber dónde estaba; porque los muchos bandos que el visorrey de Barcelona había echado sobre su vida le traían inquieto y temeroso, y no se osaba fiar de ninguno, temiendo que los mismos suyos, o le

(12) Tirso de Molina, *El celoso prudente,* acto I, esc. 3.
(13) Id., íd., esc. 1.
(14) Cervantes, *La gitanilla.*
(15) Santo Tomas, *Suma Teológica,* IªII, q. 41, a. 4.

habían de matar, o entregar a la justicia: vida, por cierto, miserable y enfadosa» (16).

De la admiración y el estupor nota Santo Tomás que, aunque convienen en ser especies de temor cuando tienen por objeto un mal ingente, difieren, sin embargo: la primera evita por el momento dar un juicio, temerosa de equivocarse, pero no esquiva la inquisición o reflexión, de que el segundo huye; que, por lo mismo, si la admiración es principio de la filosofía, el estupor es un impedimento al estudio filosófico o de las causas (17).

Por lo que toca a la admiración, dice Cervantes: «Yendo, pues, desta manera, la noche oscura, el escudero hambriento y el amo con gana de comer, vieron que por el mesmo camino que iban venía hacia ellos gran cantidad de lumbres, que no parecían sino estrellas que se movían. Pasmóse Sancho en viéndolas, y don Quijote no las tuvo todas consigo: tiró el uno del cabestro a su asno, y el otro de las riendas a su rocino, y estuvieron quedos, mirando atentamente lo que podía ser aquello» (18). Y cuando la aventura de los batanes: «No se le quitaba Sancho del lado, el cual alargaba cuanto podía el cuello y la vista, por entre las piernas de Rocinante, por ver si vería ya lo que tan suspenso y medroso le tenía» (19).

Y respecto al estupor Ésquilo se pregunta: «¿Acaso huyendo de la popa a la proa es como el piloto encontrará camino de salvación cuando fluctúe entre las ondas la combatida nave?» (20).

Tal el temor en sí y tales sus especies. Estudiemos ahora su objeto.

* * *

Pues temor significa huída y del bien no huímos, lo buscamos; objeto directo del temor es tan sólo el mal. Puede serlo el bien indirectamente, el bien de que el mal priva—tememos perder la salud cuando tememos la enfermedad—y el bien que infiere el mal—tememos al testigo sincero, que puede revelar nuestro pecado—. En este sentido tememos a Dios y tememos,

(16) Cervantes, *Don Quijote*, parte II, cap. 61.
(17) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 41, a. 4, ad 4, ad 5.
(18) Cervantes, *Don Quijote*, parte I, cap. 19.
(19) Id., id., cap. 20.
(20) Esquilo, *Los siete sobre Tebas*.

si delincuentes, la justicia del juez y tememos, como veremos a continuación, a los más poderosos que nosotros (21).

Porque el temor es de un mal futuro, es decir, inminente, y casi, pero no del todo, inevitable, no todos los males corruptivos de la naturaleza resúltannos temibles. Algunos, en efecto, amenazan de lejos; por eso los jóvenes, aun estimando la muerte un mal, no la temen, creyéndola distante. Aun viéndola cercana, hay quien no tiene miedo, porque la juzga inevitable; los males inevitables, en vez de amagar, sobrevinieron; nos afectan como presentes y no como futuros; ante la presencia de un mal, lo que sentimos es tristeza. Santo Tomás nos brinda dos ejemplos: uno, particular, el de los que suben al patíbulo; otro, general, el de todos los desesperados (22).

Entre éstos recordemos a Teresa Panza. «Quedamos de acuerdo, dijo Sancho, de que ha de ser condesa nuestra hija». «El día que yo la viere condesa, respondió Teresa, ese haré cuenta que la entierro; pero otra vez os digo que hagáis lo que os diere gusto; que con esta carga nacemos las mujeres, de estar obedientes a sus maridos, aunque sean unos porros. Y en esto comenzó a llorar tan de veras como si ya viera muerta y enterrada a Sanchica» (23).

De aquéllos dijo Camoens:

«Como al pie del verdugo el condenado
que, si bien vivo aún, tragó la muerte,
extiende la garganta y, ya postrado,
el golpe tan temido espera inerte...» (24).

Si el objeto del temor es un mal apenas excusable, el mal de culpa, digamos el pecado, de por sí no es temible: depende de nuestra libre voluntad el cometerlo; no es, pues, un mal difícil de evitar, ya que lo evitamos si queremos. Hay, en cambio, otros males que, independientemente de nuestra voluntad, preceden, acompañan o siguen a la culpa: la precede la seducción o la ocasión, la acompaña la ofensa a Dios, a nuestros padres, a nuestros amigos, y síguele la pena, la ignominia. En atención a estas sus circunstancias o accidentes puede y debe el pecado

(21) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 42, a. 1.
(22) Id., íd., a. 2; véase también q. 43, a. 2, ad 2.
(23) CERVANTES, *Don Quijote*, parte II, cap. 5.
(24) CAMOENS, *Los Lusíadas*, III, 40.

ser temido. Tememos las malas compañías, las tentaciones fuertes, la enemistad de Dios, el disgusto de los que amamos o nos aman, el infierno, la cárcel, la multa, la deshonra (25). Huelgan en este punto ejemplos de los clásicos.

Con parecida distinción hay que resolver otro problema, a primera vista curioso: si el temor puede ser temido.

Porque si consideramos el temor como infundido por una causa extrínseca y resultante de la imaginación o de la idea de un mal próximo al par que difícil de eludir, cabe temamos vernos en la precisión de temer. En este sentido puede muy bien un hombre librarse con un temor menor de otro temor más grave; con el temor de la pena, para evitar las ocasiones de la culpa (26). Por eso Esquilo: «A veces es saludable el terror. Conviene que se asiente en el ánimo y que esté allí vigilante; que los remordimientos ayudan a bien vivir» (27). Concuerda Shakespeare:

> «...El miedo da cautela:
> la juventud, a solas, se rebela» (28).

Pero si se trata del temor sometido a la voluntad —por cuanto el apetito sensitivo está en nosotros sujeto a la razón y podemos con oportunas reflexiones templar y hasta apagar la ira, la tristeza, las pasiones en general—, entonces somos dueños de rechazar ese temor que, por lo mismo, deja así de ser arduo o casi inevitable (29). El propio Shakespeare:

> «En tan grande escasez y desventura,
> ¿temes morir? Pintada en tu semblante
> el hambre está. Crueles privaciones
> y el desaliento tu mirada hielan,
> y triste llevas el oprobio a rastra.
> Ni el mundo ni su ley te favorecen,
> que ley no tiene para hacerte rico» (30).

Que un mal inminente sea poco menos que insuperable viene unas veces de la grandeza misma del mal y otras de la flaqueza del sujeto. Pues bien, los males insólitos y los repentinos

(25) Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q. 42, a. 3.
(26) Id., id., a. 4.
(27) Esquilo, *Las Euménides*.
(28) Shakespeare, *Hamlet*, acto I, esc. 3.
(29) Santo Tomás, *Suma Teológica*, I-II, q. 42, a. 4.
(30) Shakespeare, *Romeo y Julieta*, acto V, esc. 1.

se aprecian como mayores males y restan, además, las fuerzas de su víctima. Aquéllos, porque resaltan, en contraste inmediato con sus opuestos e impiden se los pondere imparcialmente. Estos, porque no dan lugar a que se tomen medidas adecuadas para prevenirlos y evitarlos, siquiera atenuarlos, y nos cogen, como es claro, indefensos (31).

De los primeros dice don Quijote: «Bien notas, escudero fiel y legal, las tinieblas desta noche, su extraño silencio, el sordo y confuso estruendo destos árboles, el temeroso ruido de aquella agua en cuya busca venimos, que parece que se despeña y derrumba desde los altos montes de la Luna, y aquel incesable golpear que nos hiere y lastima los oídos; las cuales cosas, todas juntas y cada una por sí, son bastantes a infundir miedo, temor y espanto en el pecho dél mismo Marte, cuanto más en aquel que no está acostumbrado a semejantes acontecimientos y aventuras» (32). Y ante la repentina aparición del carro de las Cortes de la Muerte, más parecido a la barca de Carón que a las carretas en uso por entonces, con uno de los recitantes vestido de esqueleto, otro coronado de emperador, otro armado de caballero, otro que semejaba un ángel con sus grandes y pintadas alas, otro que representaba al dios Cupido, con su arco, carcaj y flechas, y otros, en fin, de diferentes trajes y rostros, dice el cronista: «Todo lo cual, visto de improviso, en alguna manera alborotó a don Quijote y puso miedo en el corazón de Sancho» (33). También narra Zorrilla, hablando del valiente Gonzalo Arias de Saavedra:

«Aquel hombre aparecido
de repente en medio de ellos,
erizados los cabellos,
cual de un vértigo infernal
poseído, hizo a los moros
concebir honda pavura,
contemplando en su figura
algo sobrenatural» (34).

---

(31) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 42, a. 5.
(32) Cervantes, *Don Quijote*, parte I, cap. 20.
(33) Id., íd., parte II, cap. 11.
(34) Zorrilla, *Granada*, I, 1.

Añade el Angélico que la experiencia, por cuanto nos robustece, disminuye el temor en la medida en que aumenta la esperanza (35). Así dijo Virgilio:

«El probado valor fuerzas duplica» (36).

Claro que la experiencia es como una espada de dos filos: puede acrecentar nuestra esperanza y puede también debilitarla, al hacernos sentir nuestra flaqueza (37). Por eso Lope:

«He sido herido de rayo,
y espántame cualquier trueno» (38).

Observa también el Aquinate que los iracundos que no disimulan su propósito de venganza nos brindan la oportunidad de prepararnos para la defensa; son, pues, menos temibles que los astutos, cuya venganza nos coge de improviso (39). Es la doctrina compendiada en el antiguo y conocido refrán: Del agua mansa me libre Dios, que de la brava me guardaré yo.

Una postrera reflexión del Santo: hay males que aparecen menores cuanto más se los considera: tal la enfermedad franca y la pobreza, en un principio juzgadas insufribles, que se nos hacen familiares con el tiempo. Otros males, por el contrario, empiezan por ocultar su gravedad y van cobrando cuerpo según los vamos conociendo: tal, las emboscadas (40). De los primeros habla Calderón:

«...Sea
la desdicha quien me mate,
y no los temores della» (41).

A los otros se refiere Virgilio, cuando dice:

«Yo temo de los griegos la asechanza
a vuelta de sus dones traicioneros» (42).

Se teme el mal y se teme más el mal mayor. Pero un mal es mayor, no exclusivamente según su especie —como la deshonra es peor que la pobreza—, sino también según su duración: el dolor que dura una semana estímase siete veces más grande

(35) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, cuest. 42, art. 5.
(36) Virgilio, *Eneida*, V, 83.
(37) Santo Tomas, l. c., q. 40, a. 5.
(38) Lope de Vega, *El Arenal de Sevilla*, acto I, esc. 2.
(39) Santo Tomas, l. c., q. 42, a. 5, ad 2.
(40) Id., íd., ad 3.
(41) Calderon, *Saber del bien y del mal*, jorn. III, esc. 5.
(42) Virgilio, *Eneida*, II, 12.

del que nace y fenece con el día. De donde se sigue que los males perpetuos nos parecen males infinitos. Y como sean perpetuos los que, caso de suceder, carecen de remedio, es evidente que los males irremediables se temen, cuando amenazan más que todos los otros (43).

Sobre esta base descansa, firme e inconmovible, el temor que debe inspirarnos el infierno. Habla el Cicerón español: «Ponte a considerar el trabajo que pasa un enfermo en una mala noche, especialmente si le aqueja algún grande dolor o alguna enfermedad aguda. Mira qué de vuelcos da en aquella cama, qué desasosiego tiene consigo, qué tan larga le parece aquella noche, que hace de contar las horas del reloj, y cuán grande le parece cada una, y todo se le va en desear la luz de la mañana, que tan poca parte ha de ser para curar su mal. Pues si éste se tiene por grande trabajo, ¿cuál será el de aquella noche eterna, que no tiene mañana ni espera el alba del día? ¡Oh oscuridad profunda! ¡Oh noche perpetua! ¡Oh noche maldita por boca de Dios y de sus santos, que deseas la luz y no la verás, ni el resplandor de la mañana que se levanta! Pues mira ahora qué linaje de tormento será vivir para siempre en tal noche como ésta, acostado, no en la cama blanda (como lo está un doliente), sino en un horno de llamas tan terribles. ¿Qué espaldas bastarán para sufrir estos ardores? ¡Oh cosa para temblar! Si sólo poner la punta de un dedo sobre un ascua por espacio de un Avemaría parece cosa intolerable, ¿qué será estar en cuerpo y en ánima ardiendo en medio de aquellos fuegos tan vivos que los de esta vida, en comparación de ellos, son como pintados?» (44).

Mas al señalar los males irremediables como los más temibles no hay que perder de vista las dos condiciones que hemos apuntado. Primera, que el mal carezca de remedio cuando aflige, no cuando amenaza, pues no cabe temor si el mal no es evitable, aunque lo sea difícilmente. Y segunda, que estos males, sin remedio cuando descargan, no caen en los dominios del temor cuando son o se estiman presentes: el mal presente es objeto de la tristeza (45).

---

(43) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 42, a. 6.
(44) FRAY LUIS DE GRANADA, *Memorial de la vida cristiana*, tr. I, cap. 1; ed. Cuervo, t. III, págs. 20 y sig.
(45) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 42, a. 6.

Conocido el objeto del temor, tenemos ya la clave para internarnos, siquiera brevemente, a averiguar sus causas.

* * *

Estimulado por una frase de San Agustín se pregunta Santo Tomás si entre esas causas se encuentra o no el amor. Y responde que conviene, ante todo, distinguir entre causa eficiente y causa material. Causa eficiente del temor es la que puede inferirnos aquel mal a que mira el temor como a su objeto: así nos infunden temor cuantos pueden perjudicarnos. Pero nos sentimos perjudicados, ya lo hemos dicho, cuando se nos priva de lo que amamos, nos entristecemos cuando lo hemos perdido y tememos ante la perspectiva de perderlo. Es, por lo tanto, el amor al bien lo que nos dispone a llorar y a temer su privación (46). Brevemente Lope, por boca de Galindo y de Tancredo:

«Quien ama, teme.
—Es ansí,
porque es del amor efecto» (47).

Mejor, Tirso, por medio de Marsilla:

«Ya conocimos el miedo,
de amor legítimo hermano,
que siempre sus pasos sigue,
y nació con él de un parto» (48).

Cervantes lo razona en el discurso de Damón: «Como dice un común proverbio nuestro, quien ama, teme; teme, y aun es razón que tema el amante que, como la cosa que ama es en extremo buena o a él le pareció serlo, no parezca lo mismo a los ojos de quien la mirare y por la misma causa se engendre el amor en otro que pueda y venga a turbar el suyo...» (49).

Por cuanto mira directamente al mal, que es su objeto propio, el temor nace del amor: tememos a los ladrones porque amamos nuestro dinero. Mas por cuanto mira indirectamente a aquel de quien el mal nos viene, el temor tiene al amor por resultado. No en el sentido de que, temiendo ser robados, busquemos la simpatía o amistad de los ladrones—se trataría de amor ajeno o de

(46) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 43, a. 1.
(47) Lope de Vega, *La prueba de los amigos*, acto II, esc. 12.
(48) Tirso de Molina, *Los amantes de Teruel*, jorn. I.
(49) Cervantes, *La Galatea*, III.

ficción de nuestro amor—, sino en conformidad con aquel otro proceso que suele seguir el pecador al convertirse: temiendo ser castigado por Dios, guarda sus mandamientos y guardándolos espera ser premiado por El y por la esperanza del beneficio es llevado a amar al bienhechor (50). Cabe, pues, que se odie primero a quien nos amenaza y luego se le ame; pero no cabe temer el mal antes de amar el bien (51).

A guisa de disposición material es asimismo causa directa del temor la imperfección o la impotencia propia: en efecto, nuestra debilidad nos hace el mal casi inevitable; tememos al enemigo, cuando le somos inferiores (52). Por lo cual, Juana a Benito en Lope:

«...Aunque temer
no pude venirme a ver
en más desdichas que estoy,
soy mujer y sola voy,
que basta decir mujer» (53),

y también D. Alvaro al rey D. Pedro:

«¿Por qué no temes castigo
de aquel Tribunal supremo
donde son iguales siempre
los grandes y los pequeños?» (54).

Pero no exageremos esa imperfección; porque, si fuera el mal irresistible, tendríamos, como hemos dicho, más que temor, tristeza. Y si no temiéramos el verdadero riesgo, seríamos o necios o insensibles—en el orden moral, unos malvados (55),

«pues no hay peligro que tema
el que ya llegó a perder
el temor de su conciencia» (56).

Es, en cambio, la perfección o la potencia ajena—su fuerza, su autoridad, su ingenio—lo que excita en nosotros el temor, haciéndonos el mal poco menos que inevitable (57). En frase de

(50) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 40, a. 7; I-II, q. 17, a. 8.
(51) Id., id., q. 43, a. 1.
(52) Id., id., a. 2.
(53) LOPE DE VEGA, *Por la puente, Juana*, act I, esc. 1.
(54) Id., *Ya anda la de Mazagatos*, act II, esc. 22.
(55) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 43, a. 2.
(56) CALDERON, *El gran príncipe de Fez*, jorn. III.
(57) SANTO TOMAS, l. c.

Shakespeare, «cuando se lleva de delantero el dinero, todas las vías son llanas; el dinero es buen soldado, siempre se abre camino» (58). No porque en todas las circunstancias llegue al término o se corone con la victoria; mas porque en todo caso hace dudoso el triunfo de la parte contraria. Lo experimentó, entre mil otros, Peribáñez ante el asedio del Comendador:

«Erré en casarme pensando
que era una hermosa mujer
toda la vida un placer
que estaba el alma pasando;
pues no imaginé que cuando
la riqueza poderosa
me la mirara envidiosa
la codiciara también» (59).

Sólo incidentalmente se nos hacen temibles los inferiores y los defectuosos; aquéllos, porque fueron primero nuestras víctimas y pueden prepararse a la venganza; éstos, porque carecen, acaso, de virtud y aman la iniquidad (60). Habla de los primeros Enrique VIII:

«El pecho de un alevoso
¡qué inquieto y confuso vive!
¡qué de sospechas le cercan!
¡qué de temores le rinden!» (61).

En los segundos pensaba don Quijote cuando supo del bachiller Carrasco el nombre del cronista de sus hazañas: «Desconsolóle pensar que su autor era moro, según aquel nombre de Cide, y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas. Temíase no hubiese tratado sus amores con alguna indecencia, que redundase en menoscabo y perjuicio de la honestidad de su señora...» (62).

Se pone el Aquinate una objeción que parece minar la primera parte del artículo. Había dicho Aristóteles que los combatientes temen, en ocasiones, a sus contrarios. De aquí la dificul-

(58) SHAKESPEARE, *Las alegres comadres de Windsor*, acto II, esc. 2.
(59) LOPE DE VEGA, *Peribáñez y el Comendador de Ocaña*, acto II, esc. 16.
(60) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 43, a. 2.
(61) CALDERON, *La cisma de Inglaterra*, jorn. III.
(62) CERVANTES, *Don Quijote*, part II, cap. 3.

tad: Si los que luchan temen, y no luchan sino los valerosos, parece ser la fuerza, y no su falta, la causa del temor (63).

En parecida forma arguyó a Sancho Panza su mujer cuando le oyó decir: «Bien me holgara yo de no estar tan contento como muestro». Para Teresa, aquello era un enigma. «Magüer que tonta, no sé yo quien recibe gusto de no tenerle». En términos escolásticos, he aquí el raciocinio de la futura Gobernadora: Si los contentos están tristes y sólo están contentos los dichosos, seguiríase que la tristeza viene de la dicha.

Responde Sancho: «Yo estoy alegre porque tengo determinado de volver a servir a mi amo don Quijote, el cual quiere la vez tercera salir a buscar las aventuras; y yo vuelvo a salir con él, porque lo quiere así mi necesidad, junto con la esperanza, que me alegra, de pensar si podré hallar otros cien escudos como los ya gastados, puesto que me entristece el haberme de apartar de tí y de mis hijos; y si Dios quisiera darme de comer a pie enjuto y en mi casa, sin traerme por vericuetos y encrucijadas, pues lo podía hacer a poca costa y no más de quererlo, claro está que mi alegría fuera más firme y valedera, pues que la que tengo va mezclada con la tristeza del dejarte: así, que dije bien que holgara, si Dios quisiera, de no estar contento» (64).

La dificultad, pues, no era tan grave, cuando Sancho supo aclararla: una cosa le entristecía—la ausencia de los suyos—y otra le alegraba—la esperancilla de otros cien escudos—; su contento no era, como él quisiera, exento de tristeza.

En forma idéntica resuelve Santo Tomás la objeción dicha: una es la fuerza que anima a combatir y otra la que infunde temor; ésta es la del contrario y aquélla es la propia (65); si la propia fuera mucho mayor de lo que es, la victoria resultara fácil, y quien ahora lucha temeroso luchara entonces sin mezcla de temor.

* * *

Parco en señalar las causas, se ha extendido el Angélico en el inventario de los efectos.

Y pone, en primer lugar, la contradicción.

(63) SANTO TOMAS, l. c.
(64) CERVANTES, *Don Quijote*, parte II, cap. 5.
(65) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 43, a. 2, ad 3.

Procediendo de la aprehensión de un mal poco menos que inevitable, el temor supone en su sujeto o víctima fuerzas escasas; mas las fuerzas, cuando son pocas, lejos de dispersarse, se concentran. Una prueba nos la ofrecen los moribundos y otra los habitantes de una ciudad acometida; en aquéllos, la vida, que peligra, se va retrayendo al interior; éstos, que peligran también, corren a refugiarse al centro (66). De los segundos había escrito Virgilio:

«Sin jefes, sin enseñas los soldados
al muro corren a buscar guarida,
a escape, por los Teucros acosados,
de muerte perseguidos» (67).

Calderón recuerda a los primeros:

«Que así como con armas o con fuego,
dando una herida a un cuerpo, retraída
la sangre que huye de ella, acude luego
al corazón, que es centro de la vida...» (68).

El apetito, pues, de los que temen se contrae. Y a esta contracción psicológica corresponde, en los temores que dijimos *naturales*, la orgánica: el calor y los espíritus retíranse hacia adentro; de aquí que quien teme la muerte palidezca (69). A este propósito Camoens:

«Muchos rostros allí mudan colores,
dando a la sangre el corazón abrigo» (70).

Si se teme, por el contrario, un mal tan sólo opuesto al apetito elícito, el ánimo, reconcentrado en sí, activa el movimiento de los espíritus y del calor, que, por lo mismo, se difunden y exteriorizan: los que se avergüenzan, enrojecen (71). Al decir Sancho Panza: «Yo tengo por cierto y por averiguado que esta

(66) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 1.
(67) VIRGILIO, *Eneida*, II, 178.
(68) CALDERON, *La Virgen del Sagrario*, jorn. II.
(69) SANTO TOMAS, l. c. No estará de más advertir que en la Fisiología de los antiguos era el calor el agente auxiliar de las operaciones vitales y eran los espíritus animales los agentes de la transmisión nerviosa; foco del calor creyeron ser el corazón; los nervios venían a ser los cauces de la sensación—de los sentidos externos hasta el cerebro—y del movimiento—desde el cerebro hasta los músculos—. Pueden verse los *Estudios de psicología experimental*, del P. M. Barbado, Madrid, 1946 (tomo I), páginas 278 y siguientes.
(70) CAMOENS, *Los Lusiadas*, IV, 29.
(71) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 1.

señora, que se dice ser reina del gran reino Micomicón, no lo es más que mi madre, porque a ser lo que ella dice, no se anduviera hocicando con algunos de los que están en la rueda a vuelta de cabeza y a cada traspuerta», nos advierte el cronista: «Paróse colorada con las razones de Sancho Dorotea, porque era verdad que su esposo don Fernando, alguna vez, a hurto de otros ojos, había cogido con los labios parte del premio que merecían sus deseos» (72).

Parecida contracción orgánica es también producida por la ira y por el dolor. Mas, al paso que en los irritados la sangre hierve y los espíritus se recogen en torno al corazón, se enfría la sangre en los que temen y acuden los espíritus al estómago; por donde aquéllos se sienten propensos a atacar y éstos inclinados a huir (73). En mala hora dijo el toledano mercader que estaba dispuesto a confesar la supuesta belleza de Dulcinea si le enseñaban un retrato, aunque éste la mostrara tuerta de un ojo y manara el otro bermellón y hasta piedra azufre. «No le mana, canalla infame, respondió don Quijote encendido en cólera; no le mana, digo, eso que decís, sino ámbar y algalia entre algodones... Y en diciendo esto, arremetió con la lanza baja contra el que lo había dicho, con tanta furia y enojo, que si la buena suerte no hiciera que en la mitad del camino tropezara y cayera Rocinante, lo pasara mal el atrevido mercader» (74). Es, en cambio, de Virgilio el verso:

«A quien la sangre de terror se hiela» (75);

de Racine, estos otros:

«...Huyeron todos,
todos se dispersaron de carrera,
grey del temor disuelta miserable» (76).

Asimismo, mientras quien sufre recoge sus espíritus, como uniendo sus fuerzas para mejor así defenderse y, sintiéndose incapaz de contenerlos, luego se desahoga con gritos o con quejas, el corazón, en cambio, de quien teme se queda frío y, por eso, la voz se apoca y se apaga, siguiendo al miedo sepulcral silen-

(72) Cervantes, *Don Quijote*, parte I, cap. 46.
(73) Santo Tomas, l. c.
(74) Cervantes, *Don Quijote*, parte I, cap. 4.
(75) Virgilio, *Eneida*, III, 48.
(76) Racine, *Atalía*, acto III, esc. 7.

cio (77). De aquella como válvula de seguridad naturalísima al dolor sean ejemplos estos dos de Cervantes. Habla en uno Cardenio: «Cuando me ví en el campo solo, y que la oscuridad de la noche me encubría y su silencio convidaba a quejarme, sin respeto o miedo a ser escuchado ni conocido, solté la voz y desaté la lengua en tantas maldiciones de Luscinda y de don Fernando, como si con ellas satisficiera el agravio que me habían hecho» (78). Habla de Claudia Jerónima en el otro: «Habiéndose enterado que ya su dulce esposo no vivía, rompió los aires con suspiros, hirió los cielos con quejas, maltrató sus cabellos, entregándolos al viento, afeó su rostro con sus propias manos, con todas las muestras de dolor y sentimiento que de un lastimoso pecho pudieran imaginarse» (79).

De los señalados efectos del temor responde Shakespeare:

«De miedo casi en hielo convertidos,
quedaron mudos, sin osar hablarle» (80),

y responde nuestro Calderón:

«Tanto me estremezco, tanto
en verle me atemorizo,
que muda y helada creo,
torpe el labio, el pecho frío,
que soy de aquellos jardines
estatua de mármol vivo» (81).

Por ser difícilmente superable, el mal que tememos nos parece cosa de importancia; pero en las cosas de importancia es donde más desconfiamos de nosotros mismos; causa, pues, el temor un intenso deseo de aconsejarse. Sin que contribuya, generalmente, al buen consejo. Afectados por alguna pasión, exageramos los objetos, y turbado el entendimiento, hay que desconfiar de su dictamen (82). Lo afirma don Quijote: «Uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos y hacer que las cosas no parezcan lo que son» (83). Por eso, cuando Sancho le asegura: «Yo he visto por entre las verjas y resquicios de la jaula

(77) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 1.
(78) Cervantes, l. c., parte I, cap. 27.
(79) Cervantes, *Don Quijote*, parte II, cap. 60.
(80) Shakespeare, *Hamlet*, acto I, esc. 2.
(81) Calderon, *El mayor monstruo del mundo*, jorn. I.
(82) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 2.
(83) Cervantes, l. c., parte I, cap. 18.

una uña de león verdadero, y saco por ella que el tal león cuya debe ser la tal uña es mayor que una montaña», le replica: «El miedo, a lo menos, te le hará parecer mayor que la mitad del mundo» (84). Lope hará decir a Feliciana:

«No hay liebre, no hay vil conejo
que fiera no se me antoje» (85)

y Cervantes nos ofrece a la doncella huída de casa por curiosidad: «Yo, señores, soy hija de Pedro Pérez Mazorca, arrendador de las lanas deste lugar, el cual suele muchas veces ir en casa de mi padre». «Eso no lleva camino, dijo el mayordomo, señora, porque yo conozco muy bien a Pedro Pérez, y sé que no tiene hijo ninguno, ni varón ni hembra; y más, que decís que es vuestro padre, y luego añadís que suele ir muchas veces en casa de vuestro padre...» «Ahora, señores, yo estoy turbada, y no sé lo que me digo» (86).

Un temor ligero puede, no obstante, favorecer el juicio recto, porque no perturba notablemente la razón y le inspira cuidado y diligencia (87). Calderón dijo:

«Siempre el miedo es muy cuerdo» (88).

Pruébalo Cervantes en Sancho Panza, no sólo cuando, tras la libertad de los galeotes, indujo a su señor a esconderse en Sierra Morena para no ser apresado por la Santa Hermandad (89), que real y efectivamente dió la orden, temida por Sancho, de prenderle (90), sino también ante la arriesgada aventura de los batanes, entreteniendo al temerario caballero, primero con sus ruegos y lágrimas y luego con su industria, porque «bonitamente y sin ser sentido ató con el cabestro de su asno ambos pies a Rocinante, de manera, que cuando don Quijote se quiso partir, no pudo, porque el caballo no se podía mover sino a saltos» (91).

Un tercer efecto del temor es el temblor del cuerpo; huyendo del corazón el calor y los espíritus vitales que de él se difunden

(84) CERVANTES, *Don Quijote*, parte II, cap. 17.
(85) LOPE DE VEGA, *El mejor alcalde, el rey*, acto I, esc. 6.
(86) CERVANTES, l. c., parte II, cap. 49.
(87) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 2.
(88) CALDERON, *Los cabellos de Absalón*, jorn. I.
(89) CERVANTES, l. c., parte I, cap. 23.
(89) CERVANTES, l. c., parte I, cap. 23.
(90) CERVANTES, *Don Quijote*, parte I, cap. 45.
(91) Id., íd., cap. 20.

a los miembros, quedan éstos abandonados y sin fuerzas (92). Mariene dirá al Tetrarca:

«...Aquí el labio mío,
torpe, muda la voz; el pecho frío
se desmaya, se cansa y desfallece,
y aquí todo mi cuerpo se estremece» (93);

Leonarda a su marido: «Decídnoslo presto, que el temor de algún mal suceso me tiene ya sin pulsos» (94). Por eso tiembla la voz, el labio y la mandíbula inferiores, los dientes, las manos y las piernas (95). Según Cervantes, la pavorosa visión de los encamisados «de todo punto remató el ánimo de Sancho Panza, el cual comenzó a dar diente con diente, como quien tiene frío de cuartana» (96). Calderón atribuye a Arminda estas palabras:

«...Tan desalentada,
tan confusa, tan suspensa
me tiene el pasmo, que temo
que balbuciente la lengua,
titubeando el labio, torpe
la voz y la vista ciega,
al corazón desamparan» (97).

Acumulado en el estómago, el calor consume la humedad; de aquí la sed, compañera del miedo (98). Cuando le anuncia el secretario:

«A muerte os han condenado,
y ésta se ha de ejecutar»,

dice D. Alvaro de Luna:

«¿Quién oyéndola nombrar
no ha gemido, y no ha temblado?
¡Válgame Dios! ¡Trance fuerte!
¡Miseria fatal del hombre!
Si me espanta sólo el nombre
¿qué será la misma muerte?

(92) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 3.
(93) Calderon, *El mayor monstruo del mundo*, jorn. I.
(94) Cervantes, *La cueva de Salamanca*.
(95) Santo Tomas, l. c.
(96) Cervantes, *Don Quijote*, parte I, cap. 19.
(97) Calderon, *El segundo Scipión*, jorn. II.
(98) Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 3.

Un jarro de agua me trae;
porque siento con desmayo
esta sentencia, este rayo
que del mismo cielo cae;
y la sangre en tal estrecho
oyendo el trueno ha temblado
y dejó desamparado
el corazón en el pecho» (99).

A esta misma causa dice Santo Tomás que puede atribuirse la soltura del vientre y la emisión de otras superfluidades (100). Sobre lo cual baste recordar un conocido diálogo de Cervantes: «Parece, Sancho, que tienes mucho miedo». «Sí tengo, respondió Sancho, mas ¿en qué lo echa de ver vuestra merced ahora más que nunca?» «En que ahora más que nunca hueles, y no a ámbar» (101).

Retirándose el calor que necesitan para su ejercicio, el temor viene a impedir la actividad de los miembros externos; éstos quedan paralizados (102). Calderón hace decir a Clarín:

«En tal estado vengo,
que ni aun para huir ánimo tengo» (103);

a Doña Leonor:

«Cadenas pone el miedo
de cobardes prisiones» (104);

y a Julia:

«Apenas las plantas puedo
mover, que el mismo temor
grillos a mis pies ha puesto» (105).

Narra Herodes en Tirso:

«Partiéronse, al fin, todos,
y yo, como quien oye
la capital sentencia
si improviso le coge,

(99) TIRSO DE MOLINA, *Adversa fortuna de D. Alvaro de Luna*, jornada III, esc. 22.
(100) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, cuest. 44, art. 3.
(101) CERVANTES, *Don Quijote*, parte I, cap. 20.
(102) SANTO TOMAS, l. c., a. 4.
(103) CALDERON, *La vida es sueño*, jorn. I.
(104) Id., *A secreto agravio, secreta venganza*, jorn. II.
(105) Id., *De un castigo, tres venganzas*, jorn. III.

estatua fuí de mármol
por dos horas, inmóvil,
que repentinas penas
suspenden las acciones» (106).

Y Cervantes nos da a la doncella fugitiva de la justicia, que a menos de seis pasos cayó con el sobresalto (107).

Pero a veces, concluye el Aquinate, mézclase el temor con la esperanza, en cuyo caso, quien advierte el peligro de caer en manos del contrario, inicia y mantiene una carrera de que luego se sorprende él mismo (108). En el último ejemplo de Cervantes, el hermano de la doncella «volvió las espaldas y comenzó, no digo a correr, sino a volar» (109). En idénticos términos Camoens:

«Los que quedan le siguen: sus terrores
alas les dan, no pies, en la fugida» (110).

Calderón hace contar al duque de Borgoña:

«Por probarle, en este puesto
a sacar le provoqué
la espalda, y en él hallé
que, a nueva traición dispuesto,
una emboscada había puesto;
pero viendo mi valor,
alas le prestó el temor» (111);

y pone esta reflexión en los labios de Dorotea:

«Poco el cansancio le aflige
a quien va huyendo, pues tantas
leguas atrás deja, son
sagrado de su esperanza;
y así cuanto más camina
más descansado se halla,
porque fatigas del cuerpo
le son alivios del alma» (112).

P. LUMBRERAS, O. P.

Roma, *Angelicum*.

(106) TIRSO DE MOLINA, *Vida y muerte de Herodes*, acto II, e. 3, c. 1.
(107) CERVANTES, *Don Quijote*, parte II, cap. 49.
(108) SANTO TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, q. 44, a. 4, ad 3.
(109) CERVANTES, l. c.
(110) CAMOENS, *Los Lusíadas*, IV, 43.
(111) CALDERON, *De un castigo, tres venganzas*, jorn. III.
(112) Id., *La niña de Gómez Arias*, jorn. II.

Doctrinas Psicológicas de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno

Hay en los escritos de San Alberto Magno numerosas referencias a algunas doctrinas psicológicas de Alfarabi. Sin duda, es de gran interés estudiar las huellas que la filosofía de este pensador árabe ha dejado en las obras del Santo. Con ello perseguimos una doble finalidad: dar a conocer cada vez más y mejor la filosofía de Alfarabi y tratar de valorar la aportación de la filosofía árabe a la formación de la Escolástica, de la que fué uno de sus egregios representantes el célebre maestro del Doctor Angélico.

He aquí cuanto de más importante ha consignado San Alberto de las doctrinas psicológicas de Alfarabi.

1.—DOCTRINA SOBRE LA INTELIGENCIA

Posiblemente uno de los temas más importantes de las doctrinas psicológicas de Alfarabi sea su famosa teoría sobre la inteligencia, seguida después por los filósofos árabes posteriores y conocida en la Edad Media por los latinos.

Para mayor claridad, expondré primero brevísimamente la doctrina de Alfarabi y seleccionaré después las referencias que sobre este particular se hallan en los escritos de San Alberto Magno.

a) Doctrina de Alfarabi.

Las teorías sobre la inteligencia, íntimamente relacionadas en la historia de la filosofía con el problema del conocimiento,

adquirieron una gran importancia particularmente a partir de Aristóteles.

Alfarabi, que conoció la doctrina de Aristóteles, compuso, al igual que Alejandro de Afrodisia y Alkindi, un libro titulado *De Intellectu et Intelligibili*. La Edad Media conoció muy bien este tratado traducido al latín por la gran Escuela de Toledo. En 1929 E. Gilson lo publicó según el texto medieval latino acompañado de la traducción francesa. Por su parte, L. Massignon añadió a continuación interesantes notas sobre el texto original árabe (1). Acerca de las doctrinas de Alfarabi sobre la inteligencia existen en nuestros días dos importantes trabajos debidos a la pluma de E. Gilson y I. Madkour (2). A ellos remitimos al lector que desee una amplia exposición sobre este tema.

Alfarabi comienza diciendo que la palabra «entendimiento» o «inteligencia» («intellectus» o «intelligentia» en latín y «'aql» en árabe) puede tomarse en diversos sentidos. Primeramente puede tomarse en un sentido «vulgar», como cuando decimos de uno que es inteligente o discreto para comprender o hacer una cosa (3). En segundo lugar, puede tomarse en el sentido de una facultad que sirve para conocer las verdades más comúnmente admitidas. Era el sentido que le daban los «motekallemin» o «locutores» (4). El tercer sentido es el que le da Aristóteles en el libro *De las Demonstraciones* (Analíticos Posteriores), es decir, una facultad del alma por la que conocemos la certeza

---

(1) E. Gilson, *Les Sources gréco-árabes de l'Augustinisme Avicennisant*, en *Archiv. d'hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, pp. 5-10, (1929). L. Massignon, *Notes sur le Texte Arabe du "De Intellectu" d'Alfarabi*, ibid, págs. 151-158.

(2) E. Gilson, Art. cit.—I. Madkour, *La Place d'al Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, París, 1914.

(3) Alfarabi, *De Intellectu et Intelligibili*: «Nomen intellectus multis modis dicitur. Unus eorum est quo uulgus appellat intelligentem seu discretum... Per intellectum uero quo uulgus (intelligunt) appellat hominem intelligentem, intelligunt hominem ostentatorem discretionis, et aliquando appellant hominem intelligentem eum qui bene servat suam fidem...», página 115. Utilizo la edición de E. Gilson, conservando la ortografía antigua.

(4) «Secundus—dice Alfarabi—est intellectus quem locutores sepe inculcant dicentes: intellectus exigit hoc uel refugit hoc... Secundus uero intellectus quem locutores sepe replicant, dicentes: hoc exigit vel prohibet. uel, hoc recipit intellectus uel quod non recipit, non intelligitur nisi id quod est probabile apud omnes. Sentenciam enim communem apud omnes uel plures ipsi uocant intellectum; ut autem animauertes hoc ex iis que locuntur uel scribunt in libellis suis, in quibus sepe ponunt nomen intellectus», ob, cit., págs. 115-116.

de las proposiciones universales necesarias sin ayuda de la argumentación y la meditación (5). El entendimiento o inteligencia puede también tener el sentido que le da Aristóteles en el libro VI de la *Moral a Nicómaco*: nos da a conocer lo que debemos hacer o evitar en el orden moral (6). En quinto lugar, Alfarabi nos remite al sentido que la palabra entendimiento tiene en el libro *De Anima*, de Aristóteles (7). Finalmente, Alfarabi dice que el libro de la *Metafísica* de Aristóteles contiene un nuevo sentido de lo que debemos entender por entendimiento: «Sextus est intelligencia quam ponit in libro *de metaphysica*».

De todas estas acepciones—nos dice Alfarabi en su libro—la más importante es la quinta, es decir, la que se contiene en el libro *De Anima*, de Aristóteles, donde el filósofo nos ofrece una división cuadripartita: entendimiento en potencia, entendimiento en acto, entendimiento adquirido y entendimiento agente (8). De hecho, casi todo el libro de Alfarabi está dedicado exclusivamente a declarar la naturaleza de cada uno de estos entendimientos. Detengámonos unos momentos a considerarlos por separado.

1.° *Entendimiento en potencia.*—Alfarabi comienza su exposición expresando graves dudas sobre la naturaleza de este entendimiento: es el alma, o alguna de sus partes, una facultad o virtud o «algo» que es capaz de recibir las formas una vez

---

(5) «Tertius intellectus est quem ponit Aristoteles in libro *demonstracionum*... Intelligitur esse uirtus anime qua adquiritur homini certitudo proposicionum uniuersalium uerarum necessariarum, non argumentacione omnino nec meditacione, natura et proprietate a puericia sua, ita ut non percipiat unde acquirat uel quomodo acquirat. Hec autem uirtus est una de partibus anime cui acquiritur cognicio prima et certitudo proposicionum quas prediximus absque (pre) meditacione et consideracione omnino et hee proposiciones sunt principia scienciarum speculatiuarum», Id., ibid.

(6) «Quartus uero quem commemorat in tractatu VI in libro *de moribus*, intelligitur esse pars anime, cui propter frecuenciam experiendi unamquamque rem uniuscuiusque generis in prolixitate temporis acquiritur certitudo proposicionum et iudiciorum in rebus voluntariis, quarum natura est ut eligantur ad faciendum uel ad fugiendum (proposiciones affirmatiue). Iudicia uero que acquiruntur homini hoc modo ab illa parte anime sunt principia prudenti in adinueniendo de rebus uoluntariis quid debeat eligi ad agendum uel fugiendum...», Ibid., págs. 116-117.

(7) «Intellectus uero de quo loquitur (Aristoteles) in libro *de anima* ipse ponit quatuor modis. Unus est intellectus in potencia, alius intellectus in effectu, alius intellectus adeptus, alius est intelligencia agens», Ibid., página 117.

(8) Ibid.

abstraídas de la materia (9). Lleva en árabe el nombre de *'aql hàyyulani*. Pero ¿de qué manera se realiza esta recepción de las formas? Alfarabi lo explica por un ejemplo: El entendimiento recibe las formas de las cosas de una manera semejante a cómo un trozo de cera recibe la impresión de un sello, pero con esta diferencia: que mientras el sello deja su impresión tan sólo en la superficie de la cera, en el caso del entendimiento la impresión que producen las formas no es algo exterior, sino que penetra en el fondo mismo del alma (10).

Alfarabi no habla aquí del clásico simil de la «tabula rasa», tan familiar a Aristóteles para explicar la naturaleza potencial del entendimiento; sin embargo, tal simil no fué desconocido por Alfarabi (11).

2.° *Entendimiento en acto.*—Se llama también entendimiento «in effectu». En el momento que el entendimiento en potencia ha sido actualizado por las formas, pasa a un nuevo estado: no tiene ya potencialmente las formas, sino de un modo efectivo y por eso es llamado «intellectus in effectu» (12).

---

(9) «Intellectus uero qui est in potencia, uel est ipsa anima, uel est pars anime, uel uirtus aliqua ex uiribus anime, uel aliquid cuius essencia apta est abstrahere quiditates omnium que sunt, et forma eorum a suis materiis et ponere omnes illas formam sibi ipsi uel formas sibi ipsi», Ibid.

(10) «Hec uero essencia est similis materie in qua imprimuntur forme, scilicet, quemadmodum si estimaueris aliquam materiam corporalem ueluti ceram aliquam, in qua cum imprimitur celatura tota penetrans, fit illa celatura et illa forma in sua superficie et in suis interioribus et infunditur illa forma in totam materiam, sic accedat tua estimacio ad intelligendum adquisicionem formarum rerum in lla essencia que est similis materie et est subiecta illi forme, sed discernat hanc ab aliis materiis corporalibus, in hoc quod materie corporales artificiales non recipiunt formas nisi in sua superficie tantum, non in profundo, in corporibus uero naturalibus fit e conuerso». Alfarabi insiste mucho en que las formas inteligibles penetran en el alma como haciéndose una cosa con ella, como—siguiendo el ejemplo—el sello penetrara en la cera en todas sus direcciones: «Immo hec essencia fit ipsa eadem forma, quemadmodum si celaturam et creacionem qua creata est cera aliqua que est cubica uel spherica, putares infundi in eam et pertransire per longitudinem eius et latitudinem et profunditatem eius per totam, si contingeret tunc quod illa cera esset ipsa celatura; secundum hoc exemplum oportet ut intelligas acquisicionem formarum eorum que sunt in illa essencia quam uocauit Aristoteles in libro *de anima* intellectum in potencia», Ibid, pág. 118.

(11) R. Hamui, art. cit., pág. 78.

(12) «Quamdiu enim in ipsa non fuerit aliqua e formis eorum que sunt, ipsa est intellectus in potencia; cum uero iam habeantur in ea forme eorum que sunt, secundum exemplum quod prediximus, fit ipsa essencia intellectus in effectu et hic est sensus de intellectu in effectu», Ibid, pág. 118.

Por consiguiente, las formas pueden considerarse en dos momentos o estados distintos, o bien concretas en la materia o bien abstraídas en el entendimiento (13).

3.° *Entendimiento adquirido.*—Recibe también el nombre de «intellectus adeptus». Su objeto son las formas, que no están concretas en la materia ni han sido abstraídas de la misma, sino que son abstractas por sí mismas, es decir, los inteligibles puros. Respecto de estas formas el entendimiento se halla en la misma relación que con respecto a su esencia. Pues bien, cuando el entendimiento es actualizado por estas formas o inteligibles puros recibe el nombre de «intellectus adeptus» (14). Representa este entendimiento el último estadio o término de la intelección humana.

Alfarabi, bajo las influencias platónicas y neoplatónicas, nos ofrece un cuadro ascendente: entendimiento posible, entendimiento en acto y entendimiento adquirido. En cuanto a las formas también hay un proceso ascendente: formas concretas en la materia, formas abstraídas de la materia y formas abstractas por naturaleza o inteligibles puros (15).

Este miembro de la clasificación de Alfarabi constituye una verdadera innovación, ya que no figura en la clasificación dada por Alkindi; sin embargo, fué conocida por los filósofos posteriores del Islam. Indicaremos más adelante que, según San Alberto, Alfarabi ponía el entendimiento adquirido como raíz de la inmortalidad.

4.° *Entendimiento agente.*—Además de las tres inteligencias arriba indicadas, Alfarabi establece todavía una jerarquía de diez inteligencias separadas, y a la primera de ellas, empezando por

---

(13) «Intellecta enim que erant intellecta in potencia et antequam essent intellecta in efectu erant forme in materiis extra animam; cum uero fuerint intellecta in effectu, tunc esse eorum, prout sunt intellecta in effectu, non est eorum prout sunt forme in materiis...», Ibid, pág. 118.

(14) «Igitur intellectus in effectu cum intelligit, intellecta que sunt forme, scilicet secundum quod sunt intellecta in effectu, fiunt intellectus quem nos prius diximus esse intellectum in effectu; tunc fit modo intellectus adeptus... Postquam igitur sunt hic res que sunt non in materiis, tunc illi essencie non est opus abstrahere eas a suis materiis omnino, sed sicut inuenit eas abstractas, sic intelligit eas ad modum quo ipsa inuenit suam essenciam», Ibid., pág. 120. Cf. E. Gilson, art. cit., pág. 32.

(15) Alfarabi, Ibid., pág. 121.

abajo, llama entendimiento agente (16). ¿Qué especial función asigna Alfarabi a este entendimiento? Para explicarlo acude al clásico ejemplo aristotélico de la luz: Las cosas y los colores están en potencia para ser vistos mientras están en las tinieblas, pero se hacen visibles en acto mediante la luz solar que las ilumina. De la misma manera, las formas inteligibles en potencia se hacen inteligibles en acto bajo la luz del entendimiento agente que las ilumina (17).

b) San Alberto Magno recoge las doctrinas de Alfarabi sobre el entendimiento.

Brevemente expondré la doctrina de S. Alberto poniendo de relieve aquellos puntos que muestran tener contacto con la de Alfarabi.

Siguiendo la tradición aristotélica distingue el Santo Doctor dos entendimientos: posible y agente. Ambos son distintos, pero inseparables entre sí (18). El entendimiento posible es pasivo y potencial y capaz de recibir todas las formas de las cosas al modo de una «tabula rasa». Esta doctrina se halla muy repetida por el Santo en el libro *De Intellectu et Intelligibili* y en la segunda parte de la *Summa de Creaturis*, lugares éstos en que precisamente se hace un uso frecuente del libro *De Intellectu et Intelligibili* de Alfarabi y donde se expone este carácter potencial del entendimiento, como ya vimos.

He aquí, por ejemplo, un texto de S. Alberto que muestra un gran conocimiento de las fuentes árabes de esta teoría: «....Averroes ibidem dicit, quod anima est intellectus quo est omnia facere secundum Aristotelem, et intellectus possibilis quo

(16) «Cum autem erexeris te a materia prima, gradatim peruenies ad naturam que est corporales forme in materiis hylearibus, a quibus iterum ascendendo peruenies ad intellectum adeptum, et tunc peruenies ad id quod est simile stellis secundum comparacionem tue erecionis a materiis hylearibus, a quo iterum cum erexeris te, peruenies ad primum ordinem eorum que sunt separata. Ex quorum ordinibus primus est ordo intelligencie agentis... Unde intelligencia agens, quam nominauit Aristoteles in tercio tractatu *de anima*, est forma separata, que nec fuit in materia, nec erit numquam», Ibid., pág. 121.

(17) «Cuius comparacio ad intellectum qui est in potencia est sicut comparacio solis ad oculum, qui est uisio in potencia quam diu est in tenebris. Uisio enim non est uisio in potencia nisi dum est in tenebris; intencio autem de tenebris est illuminacio in potencia, uel priuacio illuminacionis in efectu; intencio autem illuminacionis est irradiacio ex oposicion lucidi», Ibid., págs. 121-122.

(18) II P. *Summa de Creaturis*, Q. 55, art. 4, part. 1 y 2 (B. XXXV)

est omnia fieri, quod dicunt Alpharabius, Alkindius, Alexander, Avicenna et omnes philosophi» (19). La misma teoría la atribuye también el Santo al filósofo Algazel: «Se habet (el entendimiento posible) ad intellecta ut locus et sicut tabula rasa ad picturam quae locus est picturae in se et salvans picturam, et ideo dicit Algazel quod anima secundum intellectum est sicut chartula brevis in qua species omnium sunt descriptae» (20). En otro lugar escribe también: «Huic etiam quaestioni satisfacere intendit Avicenna et insecutor eius Algazel dicentes, quod in veritate intellectus possibilis est in nobis primo sicut tabula rasa et planata... quia cum addiscit homo, acquirit formas intellectas per hoc quod agens denudat eas et coniungit eas intellectui possibili» (III *De Anima*, tr. III, cap. IX).

¿Pero de qué modo se ha de entender la recepción de las formas de las cosas en el entendimiento posible? Alfarabi recurría para explicar esto, como ya señalé en otro lugar, al ejemplo de la cera, que recibía en sí la impresión de un sello, aunque advertía que este ejemplo no era del todo preciso, ya que mientras el sello quedaba impreso tan sólo en la superficie de la cera, las formas inteligibles, por el contrario, penetraban hasta el fondo mismo del alma formando una cosa con ella. San Alberto acude también al mismo ejemplo de Alfarabi y poniendo el mismo reparo que el filósofo árabe: «Et cum dicitur quod possibilis intellectus sit omnia intellecta intelligitur quod sit forma illa per quemdam modum. Et huiusmodi simile dixit iam ante nos Alpharabius, quod imaginandum, est, quod sicut cera intelligatur vel imaginatur tota transire in figuram sigilli, ita quod nihil eius distinguetur ab ipsa figura sigilli: hoc tamen ego non omnino conveniens reputo» (21).

---

(19) II P. *Summa de Creaturis*, Q. 55, art. 1, sed contra 2 (B. XXXV).

(20) II P. *Summa Theologiae*, tr. 15, Q. 77, m. II, sol. (B. XXXIII). El simil de la «tabula rasa» la ha prodigado el Santo en el *De Intellectu et Intelligibili*: «Intellectus, qui potentia est omnia intelligibilia, se habet ad ea sicut tabula rasa» (L. I, tr. I, cap. VI). Y en otro lugar: «Tabulae rasae comparantur per hoc quod sicut tabula praeter omnem praeparationem se alterantem susceptibilis est figurae: sic intellectus possibilis praeter omnem praeparationem separantem susceptibilis est non unius tantum, sed omnis intelligibilis». (L. II, tr. unic., cap. IV).

(21) II *De Intellectu et Intelligibili*, tr. unic., cap. IV (B. IX). Ya el propio Alkindi, hablando de la recepción de las formas en el entendimiento dice que esto no se ha de entender al modo como se reciben las cosas en un vaso o el grabado en un cuerpo, porque el alma no es cuerpo ni está circunscrita por el cuerpo.

No sólo S. Alberto conoció y utilizó las doctrinas de Alfarabi sobre el entendimiento posible, sino que el mismo Santo Tomás, que cita poquísimas veces a este filósofo, hace referencia a sus doctrinas a través de Averroes (22).

Veamos ahora lo que S. Alberto nos dice sobre el entendimiento agente. Dos funciones específicas reclama el Santo Doctor para este entendimiento: La primera es la de abstraer las formas inteligibles, es decir, hacerlas simples y universales, ya que en la materia se hallan de un modo concreto y determinado: «Propria operatio intellectus agentis est abstrahere, non quidem a materia tantum, sed universaliter ab hoc particulari, cuius intentio est in anima sensibili. Hoc autem abstrahere nihil aliud est quam accipere universales ex particulari» (23). En otro lugar dice también: «Duo sunt opera agentis, quorum unum est abstrahere formas intelligibiles, quod nihil aliud est nisi facere eas simplices et universales» (24). Ya vimos cómo Alfarabi en su libro *De Intellectu et Intelligibili* hablaba de este doble modo de considerar las formas inteligibles.

La segunda función que San Alberto asigna al entendimiento agente es la de iluminar el entendimiento posible: «Duo sunt opera agentis, quorum unum... Secundum est illuminare possibilem intellectum, sicut lumen se habet ad diaphanum, quod oportet quod species universalis quamdiu est universalis, semper sit in lumine agentis, et ideo quando recipitur in possibili

---

(22) Según Santo Tomás, Alfarabi habría sostenido en su *Ética* que el entendimiento posible no puede llegar a comprender las sustancias separadas no obstante afirmar lo contrario en su otra obra *De Intellectu*: «Quidam enim Philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis numquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suae *Ethicae*, quamvis contrarium dixerit in libro *De Intellectu*, ut Commentator refert in III *De Anima*, com. XXXVI», IV *Sent.*, d. 49, Q. 2, a. 1, c. Aquí mismo expone el Angélico la teoría monopsiquista de Alfarabi y Avempace.

(23) I *De Intellectu et Intelligibili*, tr. II, cap. I (B. IX).

(24) III *De Anima*, tr. II, cap. XIX. (B. V). Dice San Alberto que Alfarabi y otros filósofos atribuyeron al entendimiento posible la virtud de abstraer las formas: «Et in hoc videtur peccare Alpharabius et quidam alii dicentes intellectum possibilem abstrahere formas: non enim aequae potentiae est abstrahere formas, et abstractas recipere... Sed potius, enseña por su parte el Santo, agentis per se est abstrahere». II *De Intellectu et Intelligibili*, tr. unic., cap. VI. Es cierto que Alfarabi tuvo sus dudas sobre la naturaleza del entendimiento posible, pero en su libro *De Intellectu* al menos no he podido encontrar que Alfarabi diga que la función del entendimiento posible sea abstraer las formas; esto pertenecería al entendimiento agente. Cf. I. MADKOUR, *La Place d'al Fârâbî...*, págs. 136-146.

intellectu oportet quod in lumine agentis recipiatur: et ideo oportet illuminari lumine intellectus agentis» (25). Según esto, el entendimiento agente ilumina los fantasmas de las cosas particulares para que se conviertan en universales: «Phantasia movens est in potentia movens respectu intellectus agentis: et haec natura quae est in particulari, per actum agentis efficitur actu universalis in intellectu possibili» (26).

Hay todavía en los escritos de San Alberto una interesante cuestión relacionada con el entendimiento agente. El problema podría quedar planteado así: Según San Alberto, para el conocimiento ¿basta la iluminación del entendimiento agente o es necesaria una iluminación superior? No es fácil responder a esta pregunta. En la *Summa de Creaturis* parece que no pone como cosa necesaria una iluminación superior a la del entendimiento agente, pero resalta ya la idea de que el entendimiento agente, como la luz que de él procede, tiene por primera fuente a Dios, por ser El la primera causa de todas las cosas (27). De todos modos, aplazará la cuestión para más adelante (28).

En el comentario a las *Sentencias* parece sostener el Santo la necesidad de una iluminación superior a la del entendimiento agente y que se realiza al modo de una irradiación. Entresacamos dos textos nada más: «Dicendum, scilicet, quod lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per aplicationem lucis intellectus increatus, sicut applicatur radius solis ad radiationem stellae. Et hoc contigit dupliciter, scilicet, secundum lumen duplicatum tantum vel triplicatum: duplicatum ut si fiat coniunctio ad lumen intellectus increatus, et illud lumen est interior magister; quandoque fit ad coniunctionem intellectus angelici et divini quia *philosophi quidam*, animam possuerunt instrumentum intelligentiae, eo quod intelligentia imprimit in eam suas illuminationes, et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiam angelorum, et Augustinus dicit hoc contingere multis modis et hoc vocant *quidam philosophi* continuationem intellectus, quia etiam ipsi dixerunt, quod nihil videtur

(25) III *De Anima* tr. II, cap. XIX (B. V). Cf. I *De Intellellectu et Intelligibili*, tr. I, cap. VI (B. X). Ibid., L. II, tr. unic., cap. I.
(26) II P. *Summa de Creaturis*, Q. 55, art. 6, qla. 2 (XXXV).
(27) II. P. Q. 55, art. 3 ad 18, 21 y 22 (B. XXXV).
(28) II P. Q. 8, art. 2 ad 5 (B. XXXV).

nisi per lucem primam» (29). En otro lugar de las *Sentencias* escribe también: In omni intellectu veri necesse est adesse illuminationem spiritus, quam philosophi irradiationem intelligentiae vocaverunt, eo quod omne veri iudicium est secundum regulas veritatis primae» (30). San Alberto cita aquí, ante todo, a Dionisio y a San Agustín, que, como se sabe, se adhirieron a las doctrinas iluministas. Pero se habla también de «ciertos filósofos» como defensores de la iluminación. Sabemos que los filósofos árabes, bajo el influjo de Platón y los neoplatónicos, defendieron la doctrina de la iluminación y es a ellos a quienes se refiere el Santo en los citados textos. Avempace escribió una epístola titulada *De Continuatione Intellectus in Homine* donde defiiende esta doctrina, y esta obra fué conocida por San Alberto (31).

Resulta difícil comprender por qué el Santo en esos textos se ha conformado con una cita tan velada como la de «ciertos filósofos», ya que en otros lugares ha atribuído esta misma doctrina de la iluminación superior a los filósofos árabes. Para convencerse de ello basta, por ejemplo, repasar un poco el libro *De Natura et Origine Animae*: «Averroes autem et Abubacher (Ibn Tufayl) et Avempace, et quidam alii Philosophorum Arabum alia via incedunt. Horum autem sententia est non eiusdem substantiae esse animam sensibilem et intellectualem in homine... Intellectualem autem naturam dicunt esse separatam, et irradiare super animam hominis, sicut irradiat, lux solis super perspicuum: et ex illa irradiatione dicunt fluere formas intelligibiles in animam, sicut ex lumine solis fluunt visibilia in perspicuum...» (L. I, tr. I, cap. IV). Nos remite después al libro tercero *De Anima*. En el mismo libro *De Natura et Origine Animae*, hablando del estado de las almas después de la muerte, dice que algunos filósofos árabes sostenían que el alma se reintegra a la luz de la primera inteligencia, y otros filósofos (también árabes) opinaban que se reintegra a la inteligencia agente,

(29) I *Sent.*, dist., 2, art. 5 (B. XXV).

(30) I *Sent.*, dist., 46, art. 19 (B. XXVIII). Ibid., dist. 17, art. 4 y *Liber de Praedicabilibus*, tr. II, cap. VI (B I).

(31) II *De Anima*, tr. III, caps. VII y IX (B. V.); III *De Anima*, tr III, cap. VIII.

donde halla el alma separada su suma felicidad y vida óptima (32).

Como indicamos ya, Alfarabi ponía también una serie de inteligencias separadas, la ínfima de las cuales es la inteligencia agente. Misión del hombre es ir desprendiéndose de las cosas de aquí abajo y llegar en lo posible a la contemplación de Dios a través de esa jerarquía de inteligencias (33). Dios, por su parte, obra en el mundo no directamente, sino mediante esas inteligencias. Ahora bien, San Alberto conoció bien esta doctrina emanatista de Alfarabi: «Item, in commento super tertiam propositionem libri *Causarum dicit* Alpharabius, quod causa prima creavit esse animae mediante *alidith*, id est, intelligentia: et postquam creavit esse animae, possuit eam sicut instrumentum intelligentiae, quo efficiat operationes suas...» (34). La perfección del hombre en este mundo consiste en ir asimilándose poco a poco al entendimiento divino, y según se vaya acercando más irá como ensanchándose su capacidad para comprender las cosas más altas y ocultas. De este progreso de la inteligencia y unión con la primera inteligencia habla el Santo con verdadero entusiasmo en el siglo segundo *De Intellectu et Intelligibili* (cap. IX) y cita como autoridad de la verdad de esta doctrina el testimonio de Alfarabi: «Anima igitur humana concipiendo lumen cui applicatur intellectus agens in ipsa illustratus, applicatur lumen intelligentiarum, et amplius clarescit in illo: et sicut dicit Alpharabius, in ipso efficitur sicut stellae caeli, et intellectus huic lumini beate et pure permixtus, peritissimus efficitur astrorum, et pronosticorum quae sunt in astris... propter quod dicit Avicenna quod aliquando illi lumini vere permixtus intellectus futura praeordinat et praedicit, et quasi Deus quidem esse perhibetur. Iste igitur est intellectus assimilatus».

---

(32) «Sequentes autem Anaxagoram ex omnibus hominum animabus nihil omnino relinqui dixerunt nisi lumen intellectus primi, qui universalis est causa generationis et naturae: et hanc viam tenuisse videtur Abubacher Maurus, et Averroes Cordubensis, et quidam alii Arabum Philosophi. Avicenna autem et Algazel et alii quidam dicunt animan humanan post mortem converti ad lucem intelligentiae agentis, et hanc sibi largissimam esse in omni formarum intelligibilium influentia et manifestatione, et hanc sibi esse summam delectationem et vitam optimam, *De Natura et Origine Animae*, tr. II, cap. VII.

(33) Alfarabi, *De Intellectu et Intelligibili*, ed. cit., pág. 126. Cf. G. Sestilli, *L'universale nella dottrina di San Alberto Magno*, en *Angelicum*, anno IX, fasc. 2-3, April.-Sept. (1932), págs. 168-186.

(34) II P. *Summa de Creaturis*, Q. 55, art. 3 (B. XXXV).

Es una idea repetida por San Alberto hasta la saciedad que todos nuestros conocimientos los hemos de referir a la primera Inteligencia y a la primera Verdad, como causa de todos ellos y de ahí el hablar tanto de iluminación, irradiación y de esa fortaleza y capacidad que el entendimiento adquiere según va ascendiendo en su marcha hacia la causa primera. Toda esta doctrina va corroborada por la autoridad de los filósofos árabes y, por tanto, Alfarabi aparece citado con frecuencia a propósito de estas doctrinas. Esto lo hemos ya visto en algunos textos (35).

Que San Alberto haya aceptado o al menos sentido una marcada simpatía por la doctrina iluminista del arabismo no tiene nada de extraño. El iluminismo estaba también en boga en la corriente agustinista. Con San Alberto la Escolástica adquiere un impulso enorme porque fué él quien incorporó a Occidente una serie muy considerable de libros y doctrinas hasta entonces desconocidas; como que por esta época no se encuentra un hombre de tan vasta cultura, incluso escribió más que el propio Santo Tomás y estuvo mucho más cercano a las fuentes árabes. Pero a San Alberto le faltó acaso tiempo para sistematizar todas esas nuevas doctrinas. Cuántas veces San Alberto se hace interminable en sus exposiciones repitiendo muchas veces las mismas cosas, haciendo incisos, etc., y entonces el lector piensa en aquella manera precisa y esquemática de la *Suma* de Santo Tomás, donde las palabras no faltan, pero tampoco sobran.

E. Gilson, escribiendo de toda esa serie de inteligencias de las que nos habla San Alberto citando a los filósofos árabes, se ha preguntado si el Santo «repite» simplemente estas doctrinas o si también las «acepta». La respuesta de E. Gilson es, a mi juicio, muy exacta: «Il fait probablement l'un et l'autre. Alfarabi, qui est leur source, était un Soufi, mais Albert le Grand (saint Albert le Grand) est un âme intensément religieuse, dont l'immense savoir se développe toujours finalment en contemplation. Ces classifications des «philosophes» lui semblaient sans doute exprimer, en une autre langue, ce que tous les Chrétiens

(35) Puede verse además *De Natura et Origine Animae*, tr. II, cap. III, donde expresamente atribuye esta doctrina a Alfarabi y Avempace y profusamente expone cómo la felicidad estará en la unión contemplativa con la suprema de las inteligencias.

savaient déja, ou devraient savoir, sur l'illumination de l'âme humaine par Dieu» (36).

De lo que no cabe duda es de que el Santo combatió decididamente la doctrina monopsiquista. Para San Alberto el entendimiento agente no está fuera del alma intelectiva, sino que forma parte de su naturaleza. En el libro tercero *De Anima* (tr. III, cap. XI) estudia la doctrina de Averroes, Avempace y Alfarabi (cita de éste el *De Anima* y la *Etica*) sobre el modo cómo el entendimiento agente separado se une al alma.

2.—EL ENTENDIMIENTO ADQUIRIDO—INTELLECTUS ADEPTUS—RAIZ DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Nos da ocasión de tratar esta cuestión el hecho de que repetidas veces San Alberto asegura que, según Alfarabi, la raíz de la inmortalidad ha de ponerse en el entendimiento adquirido (adeptus), es decir, en el entendimiento como forma pura.

La doctrina de Alfarabi sobre la inmortalidad del alma humana es dudosa y oscura. Ibn Tufayl fué uno de los que primero puso de relieve las dudas y contradicciones de Alfarabi sobre este punto. Precisamente esta cuestión de la inmortalidad es la que él pone para probar que las doctrinas filosóficas de Alfarabi se hallan envueltas en la duda y la contradicción. Según Ibn Tufayl, afirmaba Alfarabi en su libro *Kitāb al-milla al fādila*, que las almas de los malos son condenadas a los tormentos eternos, mientras que en su *Kitāb 'arā' ahl al-madīna al fādila* decía que las almas de los malos son reducidas a la nada y que únicamente sobreviven las almas virtuosas y perfectas; finalmente en su *Comentario a la Etica* de Aristóteles (*Kitāb al-ajlāq*) llegaba a decir que el bien supremo del hombre está en

(36) E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, troisième éd., pág. 514. Cf. Gonçalo de Mattos, *L'intellect agent personel dans les premièrs écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*, en *Rev. Neos. de Philos.*, t. 43 (1940); M. Browne, O. P., *Circa Intellectum et eius Illuminationem apud S. Albertum Magnum*, en *Angelicum*, vol. IX, (1932), págs. 187-202. Particularmente en el *De Intellectu et Intelligibili* S. Alberto se ha ocupado de exponer las diversas clasificaciones de la inteligencia establecidas por los filósofos árabes: «intellectus adeptus», «int. asimilativus», «int. in effectu», «int. sanctus», etc. Ver sobre todo el último capítulo del libro primero y el libro segundo a partir del capítulo tercero.

este mundo y que decir que hay algo fuera de él «son chocheces y cuentos de viejas» (37). También Averroes, hacia el fin de su tratado acerca de *El Entendimiento Pasivo y su Unión con el Entendimiento Activo* recuerda que para Alfarabi la última perfección del hombre se adquiere por las ciencias especulativas (38).

En el tratado de *Las Fuentes de las Cuestiones,* Alfarabi tiene también un texto contra la inmortalidad del alma: lo único que sobrevive a la muerte del cuerpo es el entendimiento agente, el «dator formarum», el cual no está sujeto a la corrupción (39). Pero en ese mismo libro asegura que el alma humana, después de la muerte, tendrá por suerte la felicidad o la miseria, según sus méritos (40). Esta misma doctrina en pro de la inmortalidad del alma parece desprenderse de la lectura del *Liber Exercitationis ad Viam Felicitatis* de Alfarabi. Expresamente no se hace mención de la vida futura, pero los elogios que se tributan a la virtud y la honestidad y los vituperios que se dirigen a los malos dejan entrever la posibilidad de una vida en el más allá, donde los hombres recibirán el premio o castigo de sus vidas (41).

Pero veamos ahora cuanto sobre esto nos dice San Alberto. Con una insistencia grande repite el Santo que Alfarabi sostenía la doctrina de la inmortalidad del alma y que ponía como raiz de ella el entendimiento adquirido (adeptus). Ninguna de las acusaciones de Ibn Tufayl y Averroes sobre las dudas y contradicciones de Alfarabi acerca de este punto han dejado huella alguna en los escritos del Santo Doctor. Como fuentes de los argumentos de Alfarabi en favor de la doctrina de la inmortalidad del alma humana cita el Santo el libro *De Intellectu et Intelligibili* de Alfarabi. He aquí brevemente expuestos los argumentos:

---

(37) Ibn Tufayl, *El Filósofo Autodidacto,* ed. de A. Palencia, Madrid, 1948, págs. 53-54. Cf. I. Madkour, *La Place d'al Farabi dans d'Ecole Philosophique Musulmane,* París, 1934, pág. 129. S. Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe,* París, 1859 (reeditado en 1927), págs. 347-348.

(38) S. Munk, ob. cit., pág. 347. Cf. R. Hamui, *La Filosofia di Alfarabi,* en *Riv. di Filos. Neoscol.,* (1928), pág. 76. La negación de la inmortalidad del alma le ha valido a Alfarabi un juicio desfavorable en la historia de la literatura. El célebre poeta judío Manuel de Roma, en la descripción que hace de un viaje por el infierno y el paraíso, coloca a Alfarabi entre los condenados por haber negado la inmortalidad del alma humana.

(39) R. Hamui, art. cit. pág. 76.

(40) R. Hamui, art. cit., lug. cit.

(41) Este pequeño tratado ha sido editado por H. Salman, en *Recherches de Theologie Anc. et Mdiev.,* (1940).

a) Las cosas se reciben en una potencia según la naturaleza de esa potencia; ahora bien, el entendimiento recibe las cosas de un modo incorporal; por tanto, es necesario que sea incorporal e incorruptible (42).

b) Según San Alberto, Alfarabi dice que todos los filósofos pusieron la raiz de la inmortalidad en el entendimiento adquirido, porque mediante él, el alma se extiende a los principios de la verdad incorruptible y no puede ser mortal aquello que es sujeto de la verdad incorruptible (43).

c) El entendimiento adquirido es incorruptible y, por tanto, él es en el hombre la raiz de la inmortalidad (44).

d) La raiz de la inmortalidad debe ponerse en el entendimiento adquirido, porque este entendimiento «nec secundum esse, nec secundum operari, nec secundum pati sive recipere, dependentiam habet ab aliquo corporalium vel corruptibilium» (45).

e) El entendimiento adquirido es el fundamento de la inmortalidad, según Alfarabi, porque él es el principio de los actos del alma racional (46).

Con respecto a esta doctrina de Alfarabi, San Alberto repite varias veces que esta es también la doctrina de todos los filósofos, que está conforme con la fe católica y con los dichos de

---

(42) «Cum vero omne quod adipiscitur aliquid, adipiscitur illud secundum potentiam proportionatum ipsi adepto, intellectus hominis adipiscitur ipsum incorporaliter (adipiscitur enim separatam a materia et appendicis materiae), oportet de necessitate quod intellectus hominis incorruptibilis sit, quia aliter incorruptibili non proportionaretur. Et hoc est quod dicit Alpharabius, quod intellectus adeptus radix est immortalitatis», *I Ethicorum*, tr. VI, cap. VI (B. VII).

(43) Ratio autem dicti est quod dicit Alpharabius in libro *De Intellectu et Intelligibili*, quod omnes philosophi radicem immortalitatis possuerunt in intellectu adepto: secundum illum intellectum extendit se anima rationalis ad principia incorruptibilis veritatis; nec potest esse quod mortale sit, quod subiectum est incorruptibilis veritatis», *I Politicorum*, cap. I (B. VIII).

(44 «Propter hoc autem quod intellectus natura est in forma intelligentiae quae incorruptibilis est et immortalis, dicit Alpharabius, quod talis intellectus radix immortalitatis est», II *De Causis et Processu Universitatis*, tr. III, cap. XVI (B. X). En otra parte del mismo libro escribe también: «Per adeptionem intellectus radicem habet immortalitatis et principium. Et hoc quidem ante nos in libro *De Intellectu et Intelligibili* dixit Alpharabius», tr. V, cap. IX.

(45) II P. *Summa Theologiae*, tr. XII, Q. 73, m. II (B. XXXII).

(46) Ibidem, tr. XIII, Q. 77, m. V; tr. XV, Q. 93, m. II (B. XXXII).

los Santos y que, por lo tanto, es también su propia opinión (47). Puede aquí recordarse que San Alberto, al atacar acérrimamente la tesis averroista de la unidad del entendimiento humano, ha defendido la doctrina de la inmortalidad, pues una de las consecuencias de esa tesis averroista era la negación de la diversidad de las almas después de la muerte y de la inmortalidad personal. El mismo Santo Tomás ha puesto de relieve estas consecuencias del averroismo (48).

3.—DOCTRINA DE LA UNIDAD NUMERICA DEL ENTENDIMIENTO HUMANO

La célebre doctrina del averroismo, que defendía la unidad numérica del entendimiento humano, encontró, como se sabe, un acérrimo impugnador en la persona de San Alberto Magno. Con la agudeza y profusión de argumentos que le son propios en sus escritos, redactó primero el tratado *De Unitate Intellectus contra Averroem* y más tarde rebatió también la doctrina averroista en la segunda parte de la *Summa Theologiae*. Hizo responsables de este error no sólo a Averroes, sino también a Avem-

(47) «Et anima intellectualis ex hoc habet radicem immortalitatis, ut dicit Alpharabius in libro *De Intellectu et Intelligibili*. Et hanc fateor meam opinionem, quia et philosophiae congruit, et catholicae fidei et Sanctorum dictis in nullo contradicit», II P. *Summa Theologiae*, tr. I, Q. 4, m. II, art. I (B. XXXII); tr. XIII, Q. 77, m. 5; tr. XV, Q. 93, m. II; I Pars, in prologo (B. XXXII).

(48) Comienza Santo Tomás su tratado *De Unitate Intellectus* diciendo que la doctrina monopsiquista es contraria a la «verdad de la fe cristiana» porque niega la inmortalidad del alma: «Nec id nunc agendum est positionem praedictam in hoc ostendamus esse erroneam quia repugnat veritati fidei Christianae. Hoc enim satis impromptu cuique apparere potest. Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, seguitur post mortem nihil d animabus hominum remanere nisi unicam intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et paenarum et diversitas eorum. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta», Proemium, § 2, pág., ed. crit. de L. Keeler. Cf. *De Spiritualibus Creaturis*, Q. unica, art. 9, c, ad 4m. y ad 15m.

pace, Ibn Tufayl y a «casi todos los árabes, que fueron los primeros inventores de este error» (49).

En el tratado *De Unitate Intellectus contra Averroem*, al exponer los argumentos que los averroistas aducían en pro de su tesis, al llegar al noveno argumento dice que lo habían tomado de Alfarabi y sonaba así: el entendimiento adquirido es el verdadero entendimiento. Mediante él todas las cosas entendidas se resuelven en un único acto bajo la determinación de la luz del puro entendimiento, pero esta luz es única, y, por tanto, no existe más que un entendimiento para todos los hombres (50). San Alberto advierte, a propósito de este argumento, que Alfarabi no lo empleaba para probar al tesis de la unidad numérica del entendimiento: «Huic etiam rationi multi innituntur, et est ratio Alpharabii, sed non inducit eam ad hoc quod illi utuntur ea, sed ad hoc ostendat quod anima ideo est in corpore posita, ut intellectum continue adipiscatur» (51).

Cuando más tarde San Alberto incluyó su opúsculo *De Unitate Intellectus* en la segunda parte de la *Summa Theologiae* insiste en que el argumento de Alfarabi había sido indebidamente usado por los averroistas para la prueba de su tesis: Alfarabi utilizaba ese argumento, no para probar la unidad del entendimiento en todos los hombres, sino para indicar por qué causa el alma está en el cuerpo, es decir, para demostrar que el alma se halla unida al cuerpo para adquirir poco a poco las formas de las cosas y hacerlas inteligibles todas ellas bajo la luz única del entendimiento. Y añade que esa prueba la exponía Alfarabi

(49) «Abubachèr autem magnus apud Arabes et Avempace aliam viam elegerunt. Propter superius enim inductas rationes et propter quasdam quae adhuc inducentur, concesserunt quod in hominibus hominibus praesentibus, praeteritis et futuris unus et unicus numero et specie est intellectus», III *De Anima*, tr. I, cap. VI (B. V). En el *De Unitate Intellectus* escribe: «Et haec ratio suponit quod intellectus non sit pars animae, quod fere supponunt omnes Arabes, qui huius erroris primi sunt inventores», cap. IV (B. IX). Y en la segunda parte de la *Summa Theologiae*: «Dixerunt enim quidam Arabes, sicut et Averroes et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus», tr. XIII, Q. 77, m. III (B. XXXIII).

(50) *De Unitate Intellectus*, cap. IV (B. IX).

(51) Ibidem.

en su libro *De Intellectu et Intelligibili* (52). Con ello parece indicar San Alberto que Alfarabi no defendió la famosa doctrina que se llamó el «averroismo».

Esto es muy digno de tenerse en cuenta, porque el mismo Santo Tomás, en el opúsculo que escribió contra los averroistas, dice que se admira de que algunos contemporáneos suyos incluyan entre los defensores de la doctrina de la unidad del entendimiento humano a todos los filósofos árabes, y cita expresamente a Avicena y Algazel, que, aun siendo árabes, no habían defendido tales doctrinas (53). Y concluye que el verdadero causante de este error es Averroes, a quien llama «Philosophiae peripateticae depravator» (54).

4.—EL TRATADO DE SOMNO ET VIGILIA

Entre los varios opúsculos de los *Parva Naturalia* de Aristóteles, el *De Somno et Vigilia* tuvo una acogida favorable entre

(52) Después de exponer el Santo el argumento de Alfarabi reprocha a los averroistas por el mal uso que hacían de él: «Et haec est ratio Alpharabii in libro *De Intellectu et Intelligibili*. Sed non utitur ea ad quod isti utuntur: utitur enim ea ad hoc quod ostendat causam quare anima posita est in corpore, ut scilicet adipiscatur intellectum ex intelligibilibus per disciplinam, ex quo habet radicem immortalitatis. Et sic bona est ratio et fortis, quia nisi continue sic adipisceretur intellectum, ut dicit Alpharabius, frustra diceret Aristoteles in primo *De Anima*, quod videtur secundum prudentiam dictus intellectus non aequaliter inesse omnibus, sed neque hominibus. Isti autem abutuntur ea in confirmationem sui erroris, arguentes, quod sicut lumen intelligentiae adeptum in omnibus unum et idem et indifferens, ita intellectus adipiscens lumen illud, est unus et idem in omnibus, fundantes se super illam propositionem, quod unius et eiusdem indifferenti actus, est una et eadem et indifferens potentia», II P. *Summa Theologiae*, Q. 77, m. V (B. XXXIII).

(53) «Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et arabes et peripateticos, quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud omnes latinos non. Algazel enim latinus non fuit, sed arabs. Avicenna etiam, qui Arabs fuit in su libro *De Anima*, sic dicit: Prudentia et stultitia et alia similia huiusmodi, non sunt nisi in essentia animae... Ergo anima non est una, sed est multae numero, et eius species una est», *De Unitate Intellectus contra Averroistas*, ed. crit., del P. W. Keeler (Roma 1946), cap. V, § 119, pág. 76.

(54) «Unde miror ex quibus peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt in caeteris peripateticis recte sapere, quam cum Averroe oberrare, qui non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator», *De Unitate Intellectus*, cap. II, § 59, pág. 38. En el capítulo V, § 121, pág. 78 del mismo opúsculo escribe también: «Unde merito supradiximus eum (Averroem) philosophiae peripateticae perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit hoc sensisse omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos».

los comentaristas del Estagirista. San Alberto, que se había propuesto desentrañar el sentido de los libros de Aristóteles para satisfacer a la petición que en este sentido le habían hecho sus Hermanos de hábito (55), compuso tres libros *De Somno et Vigilia* e incluso en la segunda parte de la *Summa de Creaturis* dedicó al mismo tema diez largos capítulos (XLIII-LIII).

Tanto en los tres libros como en la *Summa de Creaturis* utilizó las doctrinas de Alfarabi, Avicena, Algazel y Averroes, como lo dice el mismo Santo: Nos autem omissis operibus quorumdam modernorum, sequemur tantum peripateticorum sententias et praecipue Avicennae, et Averrois, et Alpharabii et Algazelis, quorum libros de hac materia vidimus concordes» (56). De hecho, Alfarabi aparece citado frecuentemente, sobre todo en la segunda parte de la *Summa de Creaturis*.

San Alberto toma de Alfarabi la definición de sueño «como una impotencia de los sentidos o como un «introitus sensus ad interiora, et immobilitas omnimoda» (57). Asimismo, en la Q. 43, art. 1 de la *Summa de Creaturis*, que lleva por título: «Quid sit somnus», se hallan otras varias definiciones del sueño sacadas del libro de Alfarabi (58).

Según el Santo, Alfarabi y Avicena sostenían que el sueño

---

(55) Nostra intentio est omnes dictas partes (physicum, metaphysicum et mathematicum) facere Latinis intelligibiles». Y en otro lugar: Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri, nos rogantibus ex plurimis praecedentibus annis ut talem librum de physicis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent». (Al principio del octavo libro *De los Físicos*).

(56) I *De Somno et Vigilia*, tr. I, cap. I (B. IX). Cf., cap. VII. El libro *De Somno et Vigilia* de Alfarabi lo cita San Alberto expresamente en la segunda parte de la *Summa de Creaturis*, Q. 35, art. 2 (B. XXXV).

(57) I *De Somno et Vigilia*, tr. I, caps. VII y IX (B. IX).

(58) Se trata de varias definiciones que S. Alberto parece haber tomado textualmente del libro de Alfarabi: «Alpharabius autem sic: Somnus est sensus in potentia, vigilia autem sensus in actu». De esta definición escribe el Santo: «De quarta deffinitione quae est Alpharabii, dicendum quod sensus dicitur esse in potentia multis modis, sicut distinctum est in obiiciendo, sed sensus quoad esse primi dicitur duobus modis. Cum enim organum sit materia, et virtus sensitiva sit forma, ipsa possunt duobus modis considerari, scilicet ut forma tantum, vel ut efficiens operum sensibilium. Si primo modo, tunc est sensus in actu in somno. Si secundo modo, tunc est in potentia, quia non est efficiens operum sensibilium in organo, nisi ipsum organum per spiritum sensibilem et calorem naturalem dispo-

es una pasión de los sentidos y las facultades motrices (59), y a esto dice San Alberto: de los sentidos «per se» y de las facultades motrices «per consequens» (60). También en un artículo en que pregunta el Santo si el sueño es una pasión del sentido común, alega en las objeciones, antes de la solución de la cuestión, la autoridad de Alfarabi para decir que parece que el sueño es efectivamente una pasión del sentido común (61).

Preguntando en otro artículo si el sueño y la vigilia son una pasión principalmente del sentido del tacto, en uno de los «sed contra», anteriores a la solución de la cuestión, aduce la autoridad de Alfarabi para decir que el sueño parece una pasión de todos los sentidos por igual y no del sentido del tacto primeramente (62). En la solución de la cuestión responde el Santo que «primo» es una pasión del sentido del tacto, en cuanto que el

---

natur: et sic intelligit Alpharabius», II P. *Summa de Creaturis*, Q. 43, art. I (B. XXXV).

Otra de las definiciones que San Alberto toma de Alfarabi, dice así: «Item sic: somnus est introitus sensus communis in corpus, vigilia est motus sensus communis in suo instrumento extra corpus». Y la comenta así: «De quinta diffinitione quae est Alpharabii, dicendum quod datur penes effectus somnii in sensu communi: sensus enim communis habet duas operationes: unam ad exteriores sensus, et alteram ad imaginationem, et in somno convertitur ab exterioribus ad interiora». Ibidem.

He aquí otra definición de sueño sacada del libro de Alfarabi: «Item sic: somnus est ligamentum virtutum et confirmatio earum, vigilia vero dissolutio virtutum et debilitas eorum». Acerca de esta definición dice el Santo más adelante en la solución de las dificultades: «De sexta deffinitione quae etiam est Alpharabii, dicendum quod datur per finem somnii: somnus enim est ad hoc ut per quietem recreentur et confortentur vires animales», Ibid., Q. 43, art. 3. Finalmente, en esa misma cuestión vuelve a dar otra definición: «Avicenna et Alpharabius dicunt quod somnus est vinculum virtutum et motivarum».

(59) «Avicenna et Alpharabius dicunt quod somnus est vinculum sensibilium virtutum et motivarum: et sic videtur quod non sit propia passio sensus, eo quod non convenit soli sensui», Ibid., obj. 8.

(60) Ad dictum Alpharabii et Avicennae dicendum, quod somnus est passio sensus primo et virtutis motivae per consequens. Probatur enim, quod eadem viae spiritus sensibilis et motivi sunt, et eadem organa utriusque virtutis, et quod virtus motiva fundatur in sensu».

(61) «Dicit enim Alpharabius, quod somnus est introitus sensus communis interius corporis: ergo somnus est passio sensus communis. Item Alpharabius: Scimus, quod id quod retinetur in somnis ab instrumentis sensuum, est sensus communis».

(62) «Item, dicit Alpharabius, quod animalia habentia quinque sensus, habent somnum completum et perfectum, quae vero deficiunt a numero sensuum sicut illa quae tantum habent tactum et gustum secundum quod est quidam tactus, habent somnum imperfectum, et ex hoc videtur, quod somnus sit passio simul omnium sensuum et non tactus primo».

tacto es en alguna manera el fundamento de todos los sentidos (63). En la cuestión 43, artículo 3, se detiene San Alberto a exponer cómo la primera sede del sueño es el corazón y después el cerebro; tanto en las objeciones, como en la solución de la cuestión y respuestas a las objeciones, aduce el Santo frecuentemente la autoridad y razones de Alfarabi en favor de esta afirmación.

Siguiendo las doctrinas de Alfarabi y otros filósofos árabes estudia también el Santo Doctor las causas del sueño, que son el trabajo y la fatiga, que producen un desgaste, lo que ocasiona un frío húmedo que ascendiendo del corazón al cerebro se extiende de allí a todo el organismo (64). Por su proximidad al cerebro los ojos son los primeros sorprendidos por el sueño: «Et si obiicitur, quod in oculis primo deprehenditur somnus ex decisione palpebrarum, dicendum quod hoc contigit duobus de causis.. Quarum una tangit Avicenna et Alpharabius, scilicet

(63) «Somnus est passio quae primo vel principaliter inest secundum organum tactus, quod in aliqua parte sui est fundamentum omnium sensuum, scilicet in principio ortus nervorum sensibilium a cerebro: quia in illo loco concurrunt nervi sensibiles, et fundantur in nervo tactus: et ideo quando vis tactiva in illa parte nervi deficit a tangendo, necesse est deficere omnes alios sensus».

(64) «Ad aliud dicendum quod somnus sicut a prima causa efficiente efficitur a vi digestiva elevante vapores ad cerebrum, sed non sicut a causa proxima et immediata, quae est humiditas a vaporibus elevatis ad cerebrum generata: propter frigiditatem enim vapores elevati ad caput convertuntur in humiditatem frigidam quae propter sui gravitatem descendit ad organa sensuum, sicut dicit Alpharabius, sicut nubes impediunt lumen solis ne descendat in aerem». II P.ª *Summa de Creaturis*, Q. 43, art. 3, part. 1, ad 2 m. (B, XXXV). En la misma cuestión 43, art. 4, escribe San Alberto hablando de las causas del sueño y citando una vez más a Alfarabi: «Item, Alpharabius dicit, quod somnus ex fatigatione habet duas causas. Quarum una est, quoniam calor naturalis quando fuerit esparsus et diminutus per motum localem et per motum comprehensionis sensibilis, statim anima movebit ipsum in profundum corporis ut agat per illum in reliquas postremi nutrimenti, quia sic augmentabitur substantia eius, et acquiret loco eius quod dissolutum est ab eo. Causa secunda est, quia quando motus laboris semper sistit calorem naturalem, tunc calor remittitur et diminuetur et gravabitur propter frigus et sic contrahitur ad ipsum principium ut expellat a se complexiones accidentales.

Ex his colligitur, quod causae sunt quatuor propter quas labor et fatigatio sunt causae somnii... Tertiam et quartam tangit Alpharabius: Et tertia quidem est, quod calor diminutus in exterioribus fugit ad interiora ad locum nutrimenti, ut in nutrimento sicut in materia multiplicetur et recuperet deperditum in exterioribus. Quarta vero est, ut in proprio per calorem sibi coniunctum confortetur et expellat a se complexionem frigorum, quae causata est ex dissolutione spirituum propter calorem». Cf. Ibid., qtla, 2.

quod visus est altior inter sensus: et propter hoc, frigiditas descendens a cerebro citius tangit eum: tamen ante hoc etiam hebetatus sensus tactus. Alia causa est facilis lassibilitas organi visibilis: et per hoc patet quod per accidens primo comprehenditur somnus in visu» (65).

San Alberto dedica varias cuestiones al estudio de los ensueños (somnium) y preguntando si son una pasión de la inteligencia o de la imaginación o del sentido común, expone en repetidos lugares de la segunda parte de la *Summa de Creaturis* la doctrina de Alfarabi, según la cual los ensueños son una pasión de la imaginación (66).

En cuanto al objeto de los ensueños dice el Santo, citando a Alfarabi, que son aquellas cosas que más le preocupan a una persona, porque son ellas las que mayor impresión dejan en la imaginación (67).

También estudia San Alberto el valor de los ensueños como pronósticos del futuro; a este propósito hace referencia a las doctrinas de Avicena y Alfarabi; este último sostenía que no sólo manifiestan las cosas futuras, sino que también son a veces explicación de las pasadas y presentes (68). Sin embargo, el conocimiento que se adquiere de las cosas mediante los ensueños no constituye una ciencia obtenida por silogismo (69). Cuando los ensueños son signos de cosas futuras son causados por las sustancias separadas o Angeles: esta parece ser la doctrina de Alfarabi y Avicena, como repetidísimas veces lo dice el Santo

(65) II P. *Summa de Creaturis*, Q. 43, art. 3, particula 2, ad 3 m (B. XXXV).

(66) II P. *Summa de Creaturis*, Q. 44, art. 3, objs. 1 y 2, pero sobre todo la solución de la cuestión. Cf. Ibid., art. 4. (B. XXXV).

(67) «Dicunt Alpharabius et Avicenna, quod maxime homo somniat de his circa quae magis est sollicitus et attendens, sicut de se et de suis et de sua civitate: sollicitudo autem et attentio causae sunt maioris impresionis», Ibid., Q. 47, qtla. 1, (B. XXXV).

(68) «Somnium tamen licet principaliter sit futurorum, tamen etiam praeteritorum est et praesentium, quae latent cogitationem nostram, ut dicit Alpharabius», Ibid., Q. 49, sol. qt. (B. XXXV)

(69) «Et dicit Alpharabius, quod somnium non est scientia acepta cum medio, quia scilicet non accipitur per medium localem vel syllogismum», Ibid., Q. 50, art. 1, ad 3 m. (B. XXXV).

(70). Y aunque esas sustancias separadas no tienen más que formas simples y universales, sin embargo se reciben en nosotros como particulares y corporales y se asemejan más a metáforas que a verdaderas imágenes de las cosas (71).

Por cuanto se acaba de indicar, puede el lector comprender el uso que el Santo ha hecho del libro *De Somno et Vigilia* de Alfarabi, tanto en el *De Somno et Vigilia* como en la *Summa de Creaturis*, y sobre todo en este último.

* * *

Poco más, creo yo, podría decirse de las relaciones de Alfarabi y San Alberto respecto a la Psicología. Quedan por indicar algunas referencias que se hallan de pasada en los escritos del Santo y que indicamos en nota (72), pero que arrojan poca luz para el presente estudio.

Las historias de la filosofía árabe, que por cierto son pocas y no muy completas, no han llamado debidamente la atención

(70) «Sed secundum hoc videtur, quod somnium non sit ab intelligentiis separatis, quae dicuntur Angeli, ut a causis. Quod tamen dicunt Algazel, Alpharabius et Avicenna», Ibid., Q. 50, art. 1, sed contra 6. En varias objeciones de la cuestión 51 expone esta misma doctrina de Alfarabi: «Item, Alpharabius dicit, quod dator scientiae somnialis est intellectus liberatus a materia» (Obj. 2). «Item, Alpharabius: scientia somnialis est a re divina ex perfecta sollicitudine circa hominem» (Obj. 3). «Item, Alpharabius et Avicenna dicunt, quod anima in somniis coniungitur substantiis spiritualibus, quae dicuntur Angeli, et recipit revelationes somniales ab ipsis» (Obj. 4).

(71) «Ad id quod ulterius quaeritur, respondet Alpharabius, quod formis intelligentiarum quas ipsae intelligentiae imprimunt in animas, magis similes sunt proprietates metaphoricae quam verae imaginationes rerum: et propter hoc intelligentiae intellectus futurorum imprimunt sub proprietatibus metaphoricis, non sub veris imaginibus rerum», II P. *Summa de Creaturis*, Q. 51 (B. XXXV). Esta misma doctrina la expone el Santo en el libro III *De Somno et Vigilia* (cap. VII) atribuyéndola a Alfarabi, Averroes e Isaac Israeli y aunque no se adhiere a ella, la concede alguna probabilidad: «Averroes autem, Alpharabius et Isaac Israelita probabiliorem de dictis dederunt sententiam: dicunt enim isti... Non videtur mihi dictis istorum Philosophorum penitus esse adhaerendum».

(72) Sobre el sentido común ver la segunda parte de la *Summa de Creaturis*, Q. 35, art. 4. (B. XXXV). Sobre las relaciones del alma y el cuerpo: III *De Somno et Vigilia*, tr. unic., cap. VII (B. IX); II *De Intellectu et Intelligibilis*, tr. unic., cap. VIII (B. IX); II *De Causis et Processu Universitatis*, tr. II, cap. XXVI (B. X); II P. *Summa de Creaturis*, Q. 3, art. sol. (B. XXXV). En el libro *De Memoria et Reminiscentia* y en la segunda parte de la *Summa de Creaturis*. QQ. 40 y 41, ha dejado huellas el *De Memoria et Reminiscentia* de Alfarabi.

En otros dos artículos aparecidos en esta misma Revista no hemos ocupado ya de Alfarabi en San Alberto, primero de sus obras en general y después de sus doctrinas lógicas en particular.

sobre la importancia de Alfarabi en la formación de la filosofía entre los árabes, y acaso por eso mismo no se ha destacado oportunamente el influjo de sus doctrinas en los autores escolásticos. Si en el futuro se dispusiera de ediciones buenas y abundantes de las obras de Alfarabi, se podría intentar un estudio más amplio de su influencia en los autores latinos en general.

En el siglo XIII las doctrinas de Alfarabi debieron ser bien conocidas. Una prueba de ello nos la da el Beato Humberto, O. P., quien comentando la Regla de San Agustín, en el tratado *De Vita Regulari*, dice que algunos en las Escuelas son excesivamente tímidos en las disputas; otros, por el contrario, son jactanciosos, dando los nombres de cuantos filósofos conocen, y entre estos filósofos cita a Alfarabi (73).

El año 1951-1952 de nuestra Era, corresponde al milenario del nacimiento de Avicena, según el cómputo de la hégira. Con este motivo se están escribiendo importantes trabajos y sobre todo editando, al menos, una parte de sus obras. Bien sabido es que Alfarabi decidió en alguna manera de la vocación filosófica de Avicena, pues éste confiesa ingenuamente que había leído cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles sin lograr entenderla hasta que cayó en sus manos el comentario de Alfarabi a la *Metafísica* del Estagirita. Una parte de las doctrinas de Avicena tienen su origen en Alfarabi. En la época moderna tenemos casos similares; así, por ejemplo, el *Traité de l'Homme* de Descartes decidió de la dirección filosófica de Nicolás Malebranche y David Hume con su *An Enquiring Concerning Human Understanding* despertó de sus sueños dogmáticos a Manuel Kant, como también en la misma antigüedad el *Hortensius* de Cicerón ganó para la filosofía el genio de San Agustín.

Que el presente estudio sirva también al menos para despertar en los lectores un mayor interés por los estudios árabes y medievales. De todos los países europeos fué España la más fecunda patria de filósofos árabes.

Fr. Angel Cortabarria, O. P.
Profesor en el Estudio General
de Las Caldas de Besaya (Santander)

(73) «Cum enim viri sancti et magnae litteraturae erubescant in scholis nominare philosophum aliquem, sunt e contrario, aliqui qui modo Platonem, modo Aristotelem, modo Algazilem, modo Averrohim, modo Alpharabium, modo alios ignotos philosophos ad sui quamdam ostentationem nominare non cessant», ed. de Roma (1888), vol. I, pág. 465.

NOTAS CRITICAS

Edición crítica de las obras completas de San Alberto Magno, O. P.

Hace ya muchos lustros que los amantes de la ciencia sentían la necesidad de una nueva edición crítica y completa de las obras de San Alberto Magno. La de P. Jammy, O. P., en 21 vols. en folio (Lyon, 1651), reproducida por A. Borgnet en 38 vols. en 4.° mayor (París, 1890-1899), era incompleta y carente de crítica. Quedaban todavía muchas obras inéditas, algunas de las cuales fueron apareciendo poco a poco, como la *De Vegetalibus* por E. Meyer y C. Jessen (Berlín, 1867), la *De Animalibus* por H. Stadler (Münster in Westf., 1916, 1920), y los comentarios sobre el Libro de Job por M. Weiss (Freiburg im Breisgau, 1904) y sobre el Libro de Boecio *De Divisione* por el P. von Loë, O. P. (Bonn, 1913).

Pero la lista estaba muy lejos de acabarse. Era preciso unir los esfuerzos y organizar un equipo de hombres competentes para llevar a cabo una empresa de tal envergadura, y erizada de dificultades de todo género. La idea tomó cuerpo al tramitarse la causa de su canonización, que fué clausurada el 16 de Diciembre de 1931, en que Pío XI lo declaró Santo y Doctor de la Iglesia. El Cardenal Schulte, Arzobispo de Colonia, encargó en ese año 1931 al Instituto Alberto Magno, fundado por él con ese objeto en 1922 en la capital de su Archidiócesis, la edición íntegra de todas sus obras, empleando todos los recursos de la crítica.

Así surgió un equipo de trabajadores, que asciende a la cifra considerable de unos treinta, bajo la experta dirección del Profesor B. Geyer, colaborando todos ellos con tesón y laboriosidad teutónica en esta obra verdaderamente colosal. La edición

completa, que se llamará *edición coloniense*, constará de 40 volúmenes en folio, comenzando, con muy buen acuerdo, por las obras inéditas. Los trabajos están ya tan adelantados, que saldrá a luz un volumen por año.

El primero (28 de la serie total) que ha salido de las prensas, es el que ahora presentamos a nuestros lectores, y contiene las Cuestiones *De Bono* (1). La edición ha sido preparada por cinco especialistas, que se han distribuído sus diversos tratados. Así, la edición del primero, *de Bono in genere*, se debe a H. Külhe; la del segundo y tercero, *de Fortitudine et Temperantia*, es obra de C. Feckes; la del cuarto, *de Prudentia*, pertenece a B. Geyer, que redactó además los Prolegómenos; la del quinto, *de Iustitia*, corresponde a G. Kübel, ayudado por F. Heyer.

El trabajo de conjunto es impecable, y su presentación tipográfica de un gusto exquisito. En los Prolegómenos describe el Profesor Geyer los once códices conocidos que contienen estos tratados, valorándolos, y deduciendo las normas o criterios que deben seguirse en el establecimiento del texto crítico. Al final de los mismos va el índice de materias. Terminan el volumen otros varios índices: de lugares de la Escritura, de autores citados, de nombres propios, y analítico de ideas. Para facilitar las citas y referencias, han puesto en el margen una numeración seguida de todo el volumen, además de la numeración de líneas de cada columna en serie continua dentro de cada artículo.

Estos tratados y cuestiones *De Bono* formaban parte de la *Summa de creaturis*, escrita por S. Alberto antes de sus Comentarios a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo. Dicha Summa se componía de seis partes, a saber: de Sacramentis, de Incarnatione, de Resurrectione, de quatuor Coaevis, de Homine y De Bono. De ellas sólo se habían publicado dos hasta la fecha: De quatuor Coaevis y De homine, que pueden verse en las ediciones de Jammy y de Borgnet. Las otras tres,

(1) Sancti Doctoris Ecclesiae *Alberti Magni* Ord. Praed. Episcopi *Opera Omnia*. Tomus XXVIII. *De Bono*. Primum ediderunt Henricus Kühle, Carolus Feckes, Bernhardus Geyer, Wilhelmus Kübel. En folio, XXXII-332 páginas. Münster in Westf. Aschendorff, 1951. Se puede adquirir cada tomo separadamente (67 MK). A los suscriptores se hace un fuerte descuento (57 MK). La suscripción es obligatoria para los cinco primeros tomos que aparezcan, todos ellos de obras inéditas.

como la De Bono, verán la luz pública por primera vez en la presente edición.

Su santo autor tenía en singular estima esta parte, de la cual dice en los últimos años de su vida que estaba muy difundida y multiplicada: «quae multum vulgata est et communiter habetur» (Summa Theol., II P., q. 102, m. 2, ed. A. Borgnet, t. 33, p. 259 a). No se comprende por qué no la publicaron sus primeros editores con las otras dos.

Su importancia histórica y doctrinal es considerable. Estos tratados y cuestiones representan la primera obra sistemática de moral católica que utiliza en grande escala la Etica nicomaquea de Aristóteles. Cuando los compuso, no conocía S. Alberto más que los tres primeros libros de aquella Etica y algunos extractos de los libros séptimo y octavo. Al conocer toda la Etica aristotélica, añadió probablemente a esta parte la Cuestión de la justicia especial, conservada solamente en un Códice, el de Oxford (O), que los editores consideran como el mejor de todos.

Como era de rigor, en la edición tienen presente, y aducen, la traducción latina de Aristóteles que empleó S. Alberto mismo, mejorando la edición de Marchesi de los tres primeros libros con dos buenos Códices, en espera de que se publique la edición crítica y completa del *Aristoteles latinus*. Para el texto griego, que refieren según la paginación de Bekker, utilizan las mejores ediciones aparecidas hasta la fecha. Lo mismo hacen respecto de los textos de otras obras de Filósofo, que cita el Santo Doctor. Trabajo ímprobo, aumentado todavía con la comprobación de citas explícitas e implícitas, que se ha logrado en su casi totalidad.

La historia de las doctrinas morales sacará gran provecho de esta edición, en la que se da el texto íntegro de toda la obra, con todas las garantías de la crítica moderna más escrupulosa. La comparación con otras obras anteriores y posteriores del mismo Santo autor—su composición es posterior a la parte De quatuor coaevis y anterior a sus Comentarios sobre las Sentencias de Pedro Lombardo—y con las de otros teólogos de su tiempo, queda sumamente facilitada.

Mas, aún abstrayendo de la historia, su valor objetivo y absoluto no ha envejecido, siendo hoy día utilizables y aprovecha-

bles sus enseñanzas. La abundancia de información, la agudeza de sus observaciones psicológicas, el empleo en grande escala de sus inmensos conocimientos de todo género al servicio de la moral cristiana—cualidades que caracterizan las producciones del Santo Obispo de Ratisbona—, brillan aquí con luz esplendorosa.

Pero de una manera particular resalta en esta obra el uso continuo de la Analogía. Poseía S. Alberto a la perfección el arte difícil de analogizar con acierto. En el manejo de este gran instrumento de las ciencias no fué superado, ni siquiera igualado, por ningún autor latino, a la sola excepción quizá de su gran discípulo Santo Tomás de Aquino.

Se dicen unívocos los nombres comunes que se predican de sus inferiores según una razón o significación totalmente una, y participan esa razón común con igualdad absoluta, *aequaliter* (p. 9, 87): así, «species in genere sunt *coaequaevae*» (p. 23, 29). Equívocos, por el contrario, se llaman los nombres comunes que se predican de sus inferiores según razones o significaciones totalmente diversas, sin orden ni jerarquía alguna y, por consiguiente, *aeque primo vel principaliter plura ut plura significant* (p. 236, 70; 239, 53). Análogos, en cambio, se dicen los nombres comunes que se predican de sus inferiores según razones o significaciones diversas, aunque no del todo, sino ordenadas y jerarquizadas, es decir, *secundum prius et posterius* (p. 9, 88; 22, 29; 98, 14-18; 109, 33; 239, 54). Convienen, pues, los equívocos y los análogos en que ambos nombres significan muchas cosas según razones múltiples y diversas, pero se diferencian en que esas múltiples y diversas razones lo son *aeque principaliter* en los puramente equívocos, mientras que en los análogos lo son con un cierto orden de prioridad y posterioridad en relación a una significación primera y principal. El nombre puramente equívoco se dice *multipliciter aeque primo*; el análogo se dice *multipliciter secundum analogiam*, es decir, *non aeque primo, sed secundum prius et posterius* (p. 8, 8; 109, 32-57).

El unívoco es un todo universal que se dice por igual de todas sus partes; el equívoco es un todo puramente verbal, o nominal, que se dice de sus partes en forma totalmente divergente; el análogo es un todo potencial o virtual, que se dice de sus partes

en un sentido desigual, pero jerarquizado, es decir, de una principalmente, y de las demás según una cierta gradación y dependencia de aquélla (p. 22-25).

Esa gradación esencial en la participación de la razón común en cuanto tal, es una proporción o proporcionalidad, según se trate de igualdad o semejanza de dos razones simples, o de dos o más razones compuestas o proporciones, pues la proporcionalidad es proporción de proporciones: «proportio enim, sicut dicit Boethius in II Arithmeticae, attenditur in quantitate secundum diversam habitudinem unius quantitatis relatae ad aliam quantitatem; proportionalitas autem attenditur ulterius in quantitate rerum proportionatarum» (p. 5, 9-14).

La analogía de proporción filosófica y teológica trasciende los géneros y las especies, y se dice de cuatro maneras: por relación a un primer *sujeto*, como el ente se dice de los accidentes por relación a la sustancia; por relación a una causa *eficiente* primera y principal, como la enfermera y el bisturí se dicen productivos de la salud por relación al auténtico y verdadero médico; por relación a una causa *final* superior y primordial, como los fines próximos o secundarios se dicen tales por relación al fin último y principal; por relación a una causa *ejemplar*, como los bienes creados espirituales y corporales se dicen tales por relación al Bien Supremo e Increado, a quien imitan a su manera (p. 8, 4-47; 10, 1-34).

La de proporcionalidad es a veces propia y a veces metafórica. Véase este hermoso ejemplo de analogía de proporcionalidad propia: «*sicut* se habet potentia ad potentiam, *ita* se habet habitus potentiae ad habitum potentiae. Unde cum potentia motiva quae est ratio, se habeat ad irascibilem et concupiscibilem ut regens et ordinans et sit quodammodo universalis ad eas, *etiam* suus habitus *per hunc modum* se habebit ad habitus illarum potentiarum. In ratione autem [in parte rationali animae] sunt iustitia et prudentia. Unde illi habitus se habebunt ad habitus castitatis et fortitudinis [quae sunt in concupiscibili et irascibili] ut universaliter regentes et ordinantes» eos (p. 45, 26-35).

La proporcionalidad propia se dice de todos sus analogados en sentido formal y propio; en cambio, la metafórica se dice solamente en sentido figurado y según una cierta semejanza de actos o efectos. Así, por ejemplo, «caritas per suam speciem est

in Deo et sapientia et huiusmodi, et verius quam in nobis; et nostra caritas et nostra sapientia exemplatae sunt ad suam caritatem et sapientiam». Por el contrario, «sunt quaedam virtutes in nobis per speciem [en sentido formal y propio], sicut patentia et misericordia et ira, quae non sunt in ipso Deo nisi [metafóricamente, esto es], *secundum proportionem ad similem actum*. Dicitur enim [Deus] patiens vel misericors vel iratus non a passione simili in nobis, sed *ab actu*, scilicet quia *facit ut* patiens et *ut* misericors et *ut* iratus» (p. 107, 18-36; 108, 11-24).

La aplicación que hace de estas nociones es constante y sumamente dúctil. La noción de bien es análoga al bien creado y al Bien Increado, al bien creado corporal y espiritual, al bien honesto y deleitable y útil (p. 5, 5-17; 10, 26-33; 22-25). La certeza es análoga a la certeza de inclinación de la naturaleza a sus actos, a la certeza de la virtud en sus operaciones y a la certeza del entendimiento respecto de sus principios y de sus conclusiones (p. 102, 87-95). La esperanza lo es igualmente respecto de la esperanza teológica, de la esperanza moral o confianza y de la pasión que se llama esperanza (p. 102, 96-99; 103, 1-10). Y este mismo nombre de *fidentia*, como el de *fiducia et securitas*, está envuelto en analogías (p. 103, 28-36). Lo mismo cabe decir de la prudencia (p. 239, 17-80), de la longanimidad (p. 112, 7-12) y de la perseverancia (p. 109, 32-57).

Distingue también expresamente tres clases de partes: subjetivas, integrales y potenciales, utilizándolas para explicar la naturaleza de las partes correspondientes a cada una de las virtudes cardinales (p. 112-114).

Merece, asimismo, señalarse un hermoso tratadito de memotecnia—*De arte memorandi*—que inserta al hablar de la memoria como parte integral de la prudencia (p. 246-252). La memotecnia suple el defecto de la memoria natural, o la ayuda y perfecciona si ya existe. Es de capital importancia—summe necessaria—, pero debe ser sobria en sus reglas: *per pauca praecepta locorum et imaginum* (p. 252, 10-11).

Pero, por su inmensa trascendencia filosófica y teológica, debe subrayarse particularmente su doctrina expresa—que explotará después a fondo Santo Tomás—de que todo ser creado es

compuesto de potencia y acto, siendo propio de sólo Dios el ser Acto Puro y simplicísimo, sin mezcla alguna de potencialidad (p. 9, p. 5-6). Es la famosa doctrina de la real identidad de esencia y existencia en sólo Dios, y de su real distinción en todo ser fuera de Dios. Ella constituye la primera y fundamental distinción entre Dios y las criaturas, porque se toma de la línea y entrañas mismas del ser.

Al presente volumen, de tanta riqueza doctrinal y de tanta importancia histórica, seguirá inmediatamente el Comentario inédito sobre Isaías, que ya está en prensa, y quizá haya visto luz pública para estas fechas. Su edición ha sido preparada por F. Siepmann. Luego aparecerán sucesivamente otras obras inéditas de capital importancia, como sus *Quaestiones de Animalibus* y *super Ethica Aristotelis*; sus *Quaestiones theologicae de Sacramentis, de Incarnatione* y *de Resurrectione*; y sus Comentarios *super Dionysium, de Divinis Nominibus*.

Las demás obras ya editadas anteriormente serán revisadas y corregidas a fondo según los manuscritos, sin exceptuar las parciales y más críticas de Weiss, de Mandonnet, de von Loë, de Stadler y de Meyer y Iessen. Un volumen final está reservado a la vida y obras de San Alberto, y a los índices.

Obra, como se ve, verdaderamente colosal, pero garantizada plenamente por el número y la calidad de sus colaboradores. Las Ciencias Naturales, la Filosofía, la Teología, la Exégesis bíblica, se felicitan de esta grande empresa. San Alberto Magno, cuya autoridad doctrinal ha crecido extraordinariamente por su canonización y su proclamación como Doctor de la Iglesia Universal, y por haber sido declarado Patrón especial de todos los que se dedican al estudio de las Ciencias Naturales, podrá desde ahora estudiarse y conocerse como se merece.

Fr. S. Ramirez, O. P.

Studia Albertina. Festchrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstage. Herausgegeben von Dr. H. Ostlender. 8.°, de XII-472 pp. Münster in Westf. 1952. Precio en rústica: 30 DM.

Los amigos y admiradores del eminente medievalista Profesor B. Geyer, Presidente de la Comisión editora de las obras completas de San Alberto Magno, le han dedicado este espléndido volumen de *Studia Albertina* en el septuagésimo aniversario de su fecunda vida. Estudios críticos, históricos y doctrinales de gran valor sobre las obras y las ideas de este coloso de la ciencia, que constituyen una verdadera introducción a la edición crítica de sus obras completas en curso de publicación.

H. Ostlender y F. Stegmüller nos hablan de sus autógrafos; T. Schmid, de los fragmentos de sus obras conservados en Suecia; Ignacio Backes estudia a fondo el problema crítico de la cronología de la *Summa* o *Quaestiones theologicae de Incarnatione,* todavía inéditas, respecto de su Comentario al segundo libro de las Sentencias, concluyendo por la prioridad de aquéllas.

Otros han escrito magníficos estudios de historia doctrinal, como Jacobo Backes sobre la *Mente,* como parte superior del alma en la Psicología de San Alberto; H. Doms, sobre sus ideas acerca del matrimonio; C. Feckes, sobre su doctrina en torno a la virtud de la castidad; J. Hansen, sobre el problema de la creación del mundo en el comienzo del tiempo; A. Hufnagel, sobre la persona; A. Kolping, sobre la Eucaristía como Buena Gracia; J. Overbeck, sobre la esencia del Sacramento del Orden; H. Weisweiler, sobre la causalidad de los Sacramentos; A. Lang, sobre la naturaleza de la fe y los motivos de credibilidad.

Sobre sus obras inéditas han sido también objeto de estudios especiales, como el de E. Filthaud, sobre sus *Quaestiones de Animalibus*; el de A. Ohlmeyer, sobre los tipos y figuras bíblicas del Bautismo y de la Eucaristía en sus *Quaestiones theologicae de Sacramentis,* y el de W. Külbel, sobre la resurrección de los muertos en sus *Quaestiones de Resurrectione.*

Trabajos eruditos y muy cuidados, destacándose por su asombrosa erudición el de Mons. A. Landgraf, que recoge las explicaciones de los antiguos escolásticos acerca de la mentira de las

comadronas egipcias para salvar la vida de Moisés, comparándolas con las que da San Alberto Magno en sus Comentarios al tercer libro de las Sentencias, dist. 38, a. 6.

Termina el volumen con una reseña, debida a la pluma de A. Walz, de las honras y homenajes tributados a San Alberto desde 1930 hasta la fecha, subrayando con marcada complacencia el Decreto de 7 de Julio de 1944 dado por el Ministerio español de Educación Nacional, en virtud del cual «la Facultad de Ciencias se coloca bajo la advocación de San Alberto Magno, cuya fiesta celebrará con solemnidades religiosas y académicas».

La historia de las Ciencias, de la Filosofía, de la Teología y de la Exégesis Bíblica se felicitan de tan valiosos estudios.

Fr. Santiago Ramirez, O. P.

Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi. Collegit, disposuit, edidit F. Stegmüller. En 8.°, XVI-847 págs. Herbipoli (Wurzburg), F. Schöningh, 1947.

Hace unas semanas, por mediación del doctor P. Hadrossek, de Munich, nos envía el editor Schöningh este libro. Y aunque hace ya cinco años que se publicó, queremos dedicar unas líneas a su presentación, dirigida preferentemente a los lectores españoles, para suplir el escaso eco que ha tenido en nuestras revistas. Además, dado su alto precio (cien marcos, más de mil pesetas), serán muy contados los ejemplares que han entrado en las bibliotecas hispanas. Y como por otra parte sirve de auxiliar valioso para la catalogación, identificación y estudio de los sentenciarios manuscritos e impresos, y es un instrumento de trabajo imprescindible para los investigadores sobre materias teológicas, interesa grandemente tener noticia de su contenido.

El autor ha venido trabajando en la preparación del mismo desde 1927. En 1937 publicó ya un ensayo, que sale ahora de nuevo notablemente mejorado. Su finalidad está indicada en el breve prólogo del libro por estas palabras: «Scopus hujus operis est Commentariorum in Sententias varietatem in uno conspectu ponere, commendare auctores, enarrare brevissime eorum vitam, remittere ad eruditos qui nostro tempore de eis scripserunt, in-

dicare initia unde commentarii cognoscantur, mentionem facere editionum, demum indicare codices et bibliothecas ubi inveniantur, necnon animum advertere ad commentarios anonymos ulterius investigandos».

La serie de ocho índices que viene a continuación del Repertorio y ocupa más de 300 páginas (Index initiorum alphabeticus, initiorum biblicus, vocum initiorum, vocum finium, chronologicus, codicum, auctorum, eruditorum) facilita sobremanera la utilización del enorme material reunido en la obra.

En cuatro páginas de introducción expone el origen de este género literario, que adquiere forma destacada en Pedro Lombardo, en torno a cuya obra se desarrolla luego durante siglos la selva frondosa de comentarios que se describen en el libro.

El número de éstos, sea en forma de comentarios, de cuestiones, sumas o principios, llega a 1407 en el índice alfabético de autores (los números 924-1407 corresponden a anónimos). Sobre cada autor, como se advierte ya en el prólogo, se hace una brevísima indicación de la vida académica, número e incipit de los sentenciarios o tratados similares, edición o ediciones principales, manuscritos que los contienen y bibliografía relativa al autor y a sus obras.

Para la indicación de los manuscritos se sirve generalmente de los catálogos manuscritos o de fuentes impresas, cuya lista se indica al principio del libro, p. XIII-XVI, si bien proporciona además abundante caudal de noticias sobre manuscritos consultados personalmente, lo cual tiene lugar con preferencia tratándose de sentenciarios anónimos.

Esta parte, que forma como el meollo de la obra y en la que sin duda ha puesto el autor mayor esfuerzo, tiene muchas lagunas que podrán colmarse en una tercera etapa. En lo referente a España, visitada por él en dos ocasiones (1931 y 1934), hay omisiones disculpables. Tal, v. gr., la de los manuscritos del cabildo catedral de Tarazona, que ni están catalogados (no lo estaban al menos en 1934, cuando visitamos aquella biblioteca), ni se han dado a conocer en ninguna publicación moderna. Hay allí, sin embargo, un sentenciario sobre los cuatro libros por Ádam Wodaham Abbreviatus (núm. 40 del Repertorio), otro del segundo libro de Escoto, tres de los tres primeros de Santo Tomás, otro manuscrito con la Secunda secundae del mismo Santo, que

perteneció a la biblioteca del Cardenal y Obispo de Tarazona, Fernando Pérez Calvillo, y uno más con la Summa contra gentes de la misma procedencia, todos ellos del siglo XIV, y alguno de estos últimos quizá alcance a las postrimerías del XIII. El de la Summa contra gentes, comprado por Calvillo al convento franciscano de Cervera, lleva al final un *Plánctus* casi idéntico al que dió a conocer Birkenmayer y se reprodujo también en esta revista, tomo 28 (1923), p. 232-233.

Menos disculpa merece la omisión de seis manuscritos con los sentenciarios y las Sumas de Santo Tomás que hay en la B. N. de Madrid, otros seis en la Real y seis más en la capitular de Toledo, cuya descripción minuciosa hemos publicado en esta misma revista, tomos 33 y 34 (1926).

De Santo Tomás se mencionan en el Inventario, generalmente a base de referencias de catálogos, varios manuscritos existentes en otras bibliotecas españolas que contienen los Sentenciarios o las Sumas; pero se omiten muchos más, contenidos también en los catálogos, los cuales tampoco son completos. Una investigación personal en la mayor parte de esas bibliotecas nos ha proporcionado esta serie que podemos añadir a los indicados por el autor:

Barcelona, Bibl. Universitaria: ms. 7-2-10, II-II; ms. 7-2-11, I-II.

Córdoba, Bibl. catedral: ms. 30, In IV sent.; ms. 31, I P.

Escorial: f-I-14, In IV sent; f-II-7, Contra gentes; R-II-2, I-II; R-II-4, In III sent. (Stegm. lo pone como anónimo); R-II-5, in IV sent.; T-I-15, I P.; T-I-16, I-II.

Madrid: Dominicos de Peñalver, III P.

Tarragona: Bibl. Provincial; ms. 54, In IV sent.; ms. 138, I P.; ms. 143, Contra gentes (Stegm. cita el ms. 251 con el Contra gentes que no figura en mis notas).

Tortosa: ms. 206, I P.; ms. 208, II-II; ms. 209, III P.

Urgel: ms. 74, I-II; ms. 152, III P.

Valencia: Bibl. catedral: ms. 42, I sent.; ms. 48 II sent.; ms. 108, IV sent.; ms. 119, III sent.

Valencia: Bibl. Universitaria: ms. 2306, In IV sent.; ms. 2307, I sent.; ms. 2308, I P.; ms. 2309, I-II; ms. 2311, II sent.

Vich: Bibl. Episcopal: ms. 41, II-II.

Zaragoza: Bibl. Universitaria: ms. 1218, I P.; ms. 1235, I P. En esta misma biblioteca hay también sentenciarios de P. de Tarentasia, de Palude, etc.

Reconociendo, pues, el mérito grande de esta obra y la paciencia del autor en acumular materiales de esa índole, es preciso no darla por definitiva ni mucho menos, sino estimular su perfeccionamiento para que llegue a prestar rendimiento pleno.

El mismo autor tiene en vías de publicación el *Repertorium biblicum* (Consejo Superior de I. C.), y esperamos que éste, libre de las inquietudes y dificultades en que por causa de la guerra se vió estorbada la preparación del *Repertorium Sententiarum*, salga más acabado.

FR. V. B. DE H.

El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora. Traducción y estudio por FEDERICO PEREZ CASTRO. En 4.°, CI-478 páginas. Consejo S. I. C. Instituto Arias Montano. Madrid-Barcelona 1950.

En una introducción de cien páginas traza la semblanza biobibliográfica de A. de Zamora y hace la presentación del *Libro de la Sabiduría de Dios*, compuesto en hebreo por el mismo autor. El mérito de la introducción en su primera parte no consiste tanto en la investigación personal, cuanto en haber procurado reunir y coordinar el fruto de trabajos anteriores en torno a este personaje. En la presentación del libro, previas algunas indicaciones sobre las normas seguidas en la ordenación del texto, señala su finalidad, forma de argumentación, que es la misma de la literatura rabínica, su relación con la epístola del autor a los judíos de Roma, fuentes y puesto que le corresponde en la controversia antijudía.

A continuación nos da Pérez Castro la traducción del *Libro de la Sabiduría de Dios*, escrito en hebreo por A. de Zamora, indicando entre paréntesis cuadrados los lugares paralelos del *Pugio fidei* de Raimundo Martín que le sirven de guía, e intercalando en forma abreviada otros omitidos por el converso, pero que completan su argumentación. También se ponen al pie de

página, además de las citas bíblicas del texto, notas aclaratorias, breves pero precisas para la inteligencia del contenido.

El *Libro de la Sabiduría de Dios* es un extracto fragmentario del *Pugio fidei*. El caso se ha repetido tantas veces en esta clase de literatura, que no debe sorprendernos al encontrar otro más. Ya en la primera página de su libro indica Zamora que ha copiado de otro, añadiendo que el modelo había llegado a sus manos falto del principio, y así no utiliza el libro primero del *Pugio*.

Por lo demás, es evidente que Alonso de Zamora, gramático rabínico por excelencia, era incapaz de ordenar por sí una argumentación apologética original contra sus antiguos correligionarios. El interés del libro, más que en la novedad del contenido, está, pues, en la forma, fiel reflejo de la disposición psicológica de este converso frente a los judíos.

Reconociendo como es de justicia el mérito del señor Pérez Castro al presentarnos al autor con su obra, difícil por tratarse de materia tan especializada, todavía fuera de desear que se hubiese apurado más algunos puntos, completando y precisando lo mucho que queda aún por aclarar en esta clase de escritos. Oportunamente advierte que en las obras de A. de Zamora conviene distinguir entre obras originales y copias; y con respecto a las bíblicas añade que trabajaba en colaboración con el maestro Pedro Ciruelo. Siendo así, hubiera convenido precisar en lo posible lo que corresponde a uno y a otro. De la descripción de los manuscritos no se deduce claramente, y más bien se tiende a atribuir al converso lo que probablemente no le pertenece. Al pie de la presentación del primer manuscrito, el G-I-4 del Escorial, se lee: «Es evidente, pues, que Zamora fué quien propiamente corrió con el texto y traducción, escribiéndolos además de su puño y letra, siendo Ciruelo el simple garante de la parte teológica y doctrinal» (p. XXXVIII).

En forma similar se presentan los otros manuscritos bíblicos, entre ellos los dos voluminosos tomos conservados en la Universidad de Salamanca con el texto hebreo y la traducción interlinear. «Ambas cosas—texto hebreo y traducción interlinear, advierte Pérez Castro—son de Alfonso de Zamora» (p. XL). No es así. La intervención de Zamora en estos manuscritos salmantinos es de mero copista, si hemos de dar fe a la epístola proemial

del autor, Pedro Ciruelo, dedicando su obra a la Universidad Salmantina.

Refiere en ella el teólogo aragonés cómo, habiéndose convertido en España muchos judíos hacia 1500, de éstos algunos doctísimos, enseñaban a los cristianos «veteris testamenti secreta litteraria». Y prosigue: «Ego igitur hanc temporis opportunitatem nactus, coepi jam quadragenarius litteras hebraicas ab eis discere, vetus testamentum cum ipsis conferre per utrumque simul contextum hebraicum et latinum, nec contentus sola praxi constructionis, volui etiam eorum dicduc, id est artem grammaticalem intelligere et exercere. Et ita paulatim, praevio lumine divinae gratiae, in spatio, fere viginti annorum eo usque profeci, ut hebraicam bibliam mediocriter intelligerem. Sciens igitur ejus quam dixi interpretationis ad verbum necessitatem in ecclesia Dei super vetus testamentum, post requisitos a me quosdam ecclesiae praelatos quorum ductu atque impensis haec res pie ageretur, eosque videns circa eam frigidissimos ac indevotos, decrevi jam senior aetate, sed zelo Dei et nostrae religionis succensus, proprio marte ac sumptibus meis hujusmodi opus aggredi, quod et prosequutus sum, spem habens in Deo meo, cujus causam agerem, quod et mentem meam illustraret et vires corporis augeret, juxta dictum Esaiae: *Qui dat lasso fortitudinem et cui non sunt vires robur multiplicat.* Hanc Dei gratiam mihi comitem in hoc opere laborioso certe et difficili saepissime expertus sum, adjutus etiam praesidio magistrorum meorum simul atque lexicorum hebraicorum adminiculo, ac denique trium paraphrasum principalium consortio, latinae videlicet, graecae ac chaldaicae, opus hoc divinum prosequutus sum et ad finem usque perveni. Non quidem quod omnes veteris testamenti libros hoc modo transtulerim, sed eos tamen in quibus fidei catholicae fundamenta jacta esse conspexi, hoc est libros legales, prophetales et hymnidicos, qui ab hebraeis thillim dici consueverunt, id est laudes Dei. Hi sunt libri Job, David et Salomonis...».

En el segundo volumen, al final de Rut, hay una nota en que, junto con el de Ciruelo aparece el nombre de Zamora en esta forma: «Fuerunt scripti [los cinco libros que preceden] sapienti et perfecto in scientia Dei Petro Ciruelo, cujus nomen et fama in omnem terram propter multitudinem sapientiae ejus, finitique sunt et scripti omnes illi per manum Alfonsi a Zamora

in universitate Alcalá de Henares; inter sapientes et doctores qui fuerunt in ea semper. Et fuit finis eorum in die secundo mensis februarii anno millesimo quingentesimo trigesimo octavo, juxta numerum salvationis nostrae».

Que el principal trabajo de estos manuscritos salmantinos, la traducción latina, pertenece a Ciruelo, se corrobora aun más si recordamos que durante su estancia en Segovia, donde tuvo la magistralía, había él comenzado una obra similar sobre el Pentateuco en edición tetrapla.

En la dedicatoria de la misma a aquel Cabildo, el cual, por acuerdo de 8 de Octubre de 1535, le dispensó de la asistencia a coro para que pudiera trabajar en su obra, escribe: «Quia per gratiam Dei, sacram bibliam hebraicam verbum verbo reddens latinam effeci, etiam observata phrasi hebraicae linguae, habens etiam translationes latinas chaldaicae atque graecae paraphrasis, decrevi bibliam tetraplam describere, ita ut in prima columna sit interpretatio latina hebraicae veritatis ad verbum, secunda etiam latinae chaldaicae paraphrasis, tertia graecae editionis septuaginta interpretum, quarta denique sit nostra biblia latina, quam divus Hieronymus nobis edidit quae etiam est paraphrasis, id est interpretatio bibliae hebraicae ad sensum, non ad verbum procedens ut aliae duae praecedentes» (Manuscrito del Cabildo Catedral de Segovia). Se conserva esta obra manuscrita en la biblioteca del Cabildo de Segovia, y su confrontación con las otras versiones puede servir para precisar mejor la labor del maestro darocense.

Creo que una mayor diligencia en la investigación hubiera acrecentado la lista de obras auténticas de Zamora, ya que sin buscarlo, la eventual consulta del *Ensayo de una biblioteca complutense,* de J. Catalina García, libro que anda en manos de todos los eruditos, nos proporciona este nuevo dato: «Núm. 59. Tratado de loor de virtudes compuesto por Alfonso de Zamora. Compluti anno 1524».

En la introducción menciona el señor Pérez Castro algunos autores que han escrito libros de apologética antijudía y otros que, a semejanza de Zamora, se han servido del *Pugio fidei* para componer sus obras. La enumeración en uno y en otro caso dista mucho de ser completa, como puede comprobarse recorriendo la larga serie que figura en P. Browe, *Die Judenmission in Mit-*

telalter und die Päpste, Roma 1942, p. 100-110. En Italia solamente entre los que plagiaron al *Pugio* encontramos dos: el cartujano Porchetto († 1320), y el franciscano Galatino, cuya obra se publicó en 1518.

El análisis de esta literatura apologética, que tanto abundó en España durante el siglo XV y principios del siglo XVI, puede proporcionar nuevas informaciones para la historia misional dentro de la Península.

Fr. V. B. de H.

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos del 15 al 27 de Septiembre

12.ª Semana Española de Teología

DIA 15 DE SEPTIEMBRE.—A las once de la mañana: *El "ecumenismo". Presentación de los problemas que plantea.*—Prof.: Dr. D. Ramiro López Gallego, Presbítero. Jefe de la Sección de Teología Dogmática del Instituto «Francisco Suárez» y Catedrático del Seminario Conciliar de Madrid.

A las seis y media de la tarde: *El Ministerio y la unidad de la Iglesia en el "ecumenismo".*—Prof.: Dr. D. Agustín Domínguez Amigo, Presbítero.

DIA 16 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *Actitud del Magisterio ante el "ecumenismo".*—Profesor Dr. D. Andrés Avelino Esteban Romero, Presbítero. Jefe de la Sección Bibliográfica del Instituto «Francisco Suárez».

A las once y media: *Los fundamentos teológicos del sacerdocio de los fieles.*—Prof.: R. P. José Quílez, O. P. del Instituto General de Valencia.

A las seis y media de la tarde: *Lo divino y lo humano en la Iglesia.*—Prof.: R. P. Joaquín Salaverri, S. J. Catedrático en la Universidad Pontificia de Comillas.

DIA 17 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *Cómo reacciona el "ecumenismo" ante la actitud de Roma.*—Prof.: Dr. D. Jesús Iribarren, Presbítero. Director de la Revista «Ecclesia».

A las once y media: *Un intento por compaginar la doctrina kenótica con las definiciones del Calcedonense a la luz de la Enciclica "Sempiternus Rex".*—Prof.: R. P. Basilio de San Pablo, C. P. Secretario de la Sociedad Mariológica Española

A las seis y media de la tarde: *Jurismo y caridad.*—Profesor R. P. Joaquín M.ª Alonso, C. M. F. del Colegio Mayor de Padres Claretianos de Zafra.

DIA 19 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *Razones teológicas de la intolerancia.*—Prof.: R. P. Bernardino Marina, O. P. de la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca.

A las once y media: *El concepto de "sobornost" en la Pravoslavia.*—Prof.: R. P. Antonio Legisa, C. M. F. del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Zafra.

A las seis y media de la tarde: *Acción del Espíritu Santo en la Iglesia.*—Prof.: M. I. Sr. D. José M.ª Girarda, Canónigo de Vitoria y Catedrático en el Seminario Conciliar.

DIA 20 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *Las posibilidades que ofrece y las exigencias que impone a los católicos el movimiento ecumenista.*—Prof.: R. P. Bernardo Monsegú, C. P.

A las once y media: *Significación y supervivencia de San Isidoro de Sevilla.*—Prof.: R. P. José Madoz, S. J. del Colegio Máximo de San Francisco Javier, de Oña.

A las seis y media de la tarde: *Ideas y tendencias ecumenistas en algunos sectores católicos.*—Prof.: R. P. Marceliano Llamera, O. P. del Estudio General de PP. Dominicos de Valencia.

13.ª Semana Bíblica Española

DIA 22 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *La inspiración bíblica y el "ecumenismo".*—Profesor R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F. del Colegio Mayor de Padres Claretianos de Santo Domingo de la Calzada.

A las once y media: *La promesa y la institución de la Eucaristía. Sus coincidencias de reforma y de fondo.*—Prof.: R. Padre Juan Leal, S. J. de la Facultad de Teología de Granada.

A las seis y media de la tarde: *Contenido del término bíblico Ekklesia.*—Prof.: R. P. Manuel Gual, O. P. del Estudio General de PP. Dominicos, de Valencia.

DIA 23 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *El "testimonium Spiritus Sancti" como criterio de la interpretación.*—Prof.: Dr. D. José Slavicek, Presbítero.

A las once y media: *El llamado "sentido típico" no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario.*—Prof.: Dr. Don Salvador Muñoz Iglesias, Canónigo Lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez».

A las seis y media de la tarde: *La unidad de la Iglesia según San Pablo bajo la imagen de cuerpo.*—Prof.: R. P. José María Bover, S. J. de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés.

DIA 24 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *Función "pleromática" de la Iglesia según San Pablo.*—Profesor: M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga.

A las once y media: *El códice lugdúdense de la "Vetus Latina", ¿es de origen hispánico?*—Prof.: Ilmo. Mons. Teófilo

Ayuso, Prelado Doméstico de Su Santidad y Canónigo Lectoral de Zaragoza.

A las seis y media de la tarde: *La unidad de fe según el Apóstol San Pablo.*—Prof.: R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. del Estudio de PP. Capuchinos de Sevilla.

DIA 26 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *La Iglesia según Carlos Barth.*—Prof.: Dr. D. Andrés Ibáñez Arana, Presbítero. Catedrático del Seminario Diocesano de Vitoria.

A las once y media: *Tipología verbal.*—Prof.: R. P. José María Bover, S. J.

A las seis y media de la tarde: *El concepto bíblico de koinonía* Profesor: M. I. Sr. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Canónigo.

DIA 27 DE SEPTIEMBRE.—A las diez y media de la mañana: *El estudio científico de la Sagrada Escritura.*—Profesor: R. P. Alberto Colunga, O. P. de la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca.

A las once y media: *Consideraciones sobre el capítulo XIII del Apocalipsis.*—Prof.: R. P. Dom Paulino Bellet, O. S. B. del Real Monasterio de Montserrat.

A las seis y media de la tarde: *Función de la Jerarquía en la unidad de la Iglesia.*—Prof.: R. P. Félix Puzo, S. J. de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

BIBLIOGRAFIA [1]

S. THOMAE AQUINIATIS, *Summa Theologica*. Tomo IV, *Tertia Pars*, XIX-798 páginas, 80 ptas.; Tomo V, *Supplementum, Indices*, XX-630-390* páginas, 90 ptas. Biblioteca de Autores Cristianos, Alfonso XI, 4, Madrid, 1952.

Ha sido terminada felizmente esta nueva edición de la *Suma* de Santo Tomás, con que la B. A. C. enriquece su nutrido y magnífico catálogo de publicaciones. En nuestra reseña de los primeros volúmenes elogiábamos su esmerada presentación tipográfica y las ventajas de comodidad y de baratura que tiene sobre otras ediciones. Lo mismo repetimos de estos dos últimos tomos que la completan. El cuarto contiene toda la tercera parte y el quinto el Suplemento y los Indices. Dada la enorme cantidad de materia de este último volumen, podía temerse que resultara un poco recargado. Pero la Editorial ha sabido sortear hábilmente la dificultad, y su manejo es tan cómodo como el de los anteriores.

Sólo nos resta felicitar a la B. A. C. por la rapidez y perfección con que ha llevado a cabo esta obra, y recomendarla muy de veras.

S. P.

ALDAMA-SOLA-GONZALEZ-SAGÜES, S. I., *Sacrae Theologiae Summa*. T. IV: *De Sacramentis et Novissimis*. Pgs. XXIV-881. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Ptas. 70.

Es el último volumen del curso dogmático publicado por los PP. Jesuítas españoles. El P. Aldama colabora con los tratados *De Sacramentis in genere* y *De Eucharistia*; el P. S. González, con el *De Paenitentia*; el P. Solá expone los restantes sacramentos y el P. Sagüés el tratado *De Novissimis*. La parte principal por la extensión e importancia de la materia es la del P. Aldama.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

En este volumen pueden apreciarse buenas condiciones de exposición y ciertos adornos bibliográficos que facilitan el estudio de los problemas.

El mérito interno del volumen creemos que no es muy superior al de los anteriores. Al tratar de la noción de sacramento, todavía se conserva la vieja distinción entre esencia física y esencia metafísica (pp. 23-28, 33-34), propia de la Escolástica decadente. En cuanto a la causalidad del signo sacramental, el P. Aldama pretende esquivar la doctrina de Santo Tomás; comienza afirmando como tesis que «sacramenta Novae Legis sunt causae inmediatae gratiae» (p. 67) y entre los adversarios se cita a Santo Tomás, que en el comentario a las Sentencias defendió la causalidad dispositiva; una nota viene a reconocer que en obras posteriores del Santo «nihil dicitur de causalitate sacramentorum dispositiva ad gratiam. Unde saltem mutatio in terminologia admittenda est. Immo probabilius etiam in ipsa doctrina» (p. 68, nota 4). En la tesis siguiente se ocupa el P. Aldama de impugnar la causalidad física, cuya paternidad prácticamente atribuye a Cayetano: «qui primus videtur hanc explicationem proposuisse, contendens eam esse sententiam S. Thomae» (p. 70). Y ahora nos preguntamos: ¿Cómo se entiende que Santo Tomás «probabilius» enseñó la causalidad física perfectiva y que, sin embargo, Cayetano «primus videtur hanc explicationem proposuisse»? De lo que no puede caber la menor duda es que Santo Tomás desde las Sentencias enseñó la causalidad física de los sacramentos, aunque fuese sólo dispositiva. ¿Por qué, pues, al impugnar la causalidad física no se dice ni una palabra de Santo Tomás? Los argumentos presentados por el P. Aldama contra dicha causalidad valen tanto contra la perfectiva como contra la dispositiva, puesto que atacan directamente la idea de causa física, prescindiendo de ulteriores determinaciones. Pero, claro, a Santo Tomás ya se le había citado en la tesis anterior y no merecía la pena ocuparse nuevamente de él. Disparando contra Cayetano, se logra el propio objetivo y se disimula la oposición a Santo Tomás; procedimiento muy cómodo y expeditivo, pero de no mucha solidez científica.

Sobre la naturaleza íntima de la transustanciación, el P. Aldama acepta en lo esencial la teoría de Lugo, impugna como insuficiente la simple y pura conversión (p. 295) y, no obstante, pretende que su solución no es contraria a Santo Tomás: «Nec omnino dicendum est; id esse contra sententiam Sancti Thomae» (p. 296). Si hay algo claro en la doctrina eucarística del Santo, es precisamente que la transustanciación consiste en una acción simplemente conversiva, sin la menor mutación en el cuerpo de Cristo. El P. Aldama se defiende en unas frases sueltas del Angélico, separadas del contexto, que tienen cierta semejanza *verbal* con su propia teoría, y con esto cree poder decir que no se opone a Santo Tomás.

El tratado *De Paenitentia*, obra del P. S. González, se ocupa con mayor detención que suelen hacer los manuales de resolver la dificultad originada por la intervención de los mártires en la reconciliación de los penitentes (páginas 508-510).

El P. Sagüés, en su tratado *De Novissimis*, se pregunta: «Quot animae purgatorium adeunt»? (p. 797). Responde en primer lugar que sólo Dios lo sabe; pero añade que se puede pensar con fundamento que *muchas* de

las almas fervorosas, fortalecidas con todos los auxilios espirituales, van directamente al cielo. ¡Ojalá sea así!

FR. A. BANDERA, O. P.

Manuale Theorico-Practicum Theologiae Moralis ad Mentem D. Thomae. Tomus IV: De Sacramentis-De indulgentiis. Auctore P. LUDOVICUS J. FANFANI, O. P. Romae, Libraria «Ferrari», Via dei Cestari, 2. XXVI-1040, págs.

Acaba de aparecer el cuarto y último volumen del nuevo Manual de Teología Moral redactado por el Profesor del Angélico, P. Fanfani.

Las mismas cualidades que habíamos destacado en los volúmenes anteriores brillan en este último. Claridad, orden, seguridad en la doctrina, abundancia de información teórica, solución de innumerables casos prácticos, presentación material inmejorable. No vacilamos en afirmar que el precioso Manual del P. Fanfani puede figurar al lado de sus similares más acreditados y que, por lo mismo, se abrirá paso entre los mejores.

Acompañan a este último volumen un índice de los cánones citados en toda la obra y un índice alfabético de materias con referencias a toda la obra.

Felicitamos al autor y deseamos a su excelente Manual el éxito completo que merece.

N. C. F.

M. DE TUYA, O. P. *Visión teológica de la actualidad mundial.* Páginas 249. Ediciones Studium, Madrid.

En diez extensas conferencias el P. Tuya dá una auténtica *visión teológica de la actualidad mundial.* No puede obtenerse una visión teológica del mundo, sino mirándolo desde de Dios y a través de Dios, que es el centro y primer objeto de todo estudio teológico. Por eso la primera conferencia hace destacar esta necesidad de remontarse hasta Dios para poder lograr un juicio exacto de la situación actual del mundo; y colocándonos en un punto de vista divino, no puede negarse que la desorganización y agitación del mundo es un castigo de Dios al pecado. No se trata de negar su influencia a los innumerables factores políticos, económicos, etc., que trajeron como consecuencia este desquiciamiento; pero todo eso, a fin de cuentas, no son sino medios de que Dios se vale, o males que permite para ejercer sus justos juicios sobre los hombres y sobre el mundo. Estas son las ideas expuestas en la primera conferencia, la cual viene a ser como el planteamiento del problema, que se estudia a través de la obra.

Las cinco conferencias siguientes se ocupan de los principales pecados, que por su directa repercusión social deben considerarse como determi-

nantes de la situación del mundo; tales son la incredulidad, la impureza en la vida, la profanación del hogar, el escándalo, el lucro. Estas conferencias, que podríamos calificar como de signo negativo, contienen todas ellas una parte netamente constructiva; después de comprobada la realidad y gravedad de cada pecado, se indican los particulares remedios, que eficazmente conducen a la victoria sobre ellos.

Las cuatro conferencias restantes estudian el camino del retorno a Dios: penitencia, redención de Jesucristo, mediación de la Santísima Virgen y, como término feliz de todo, la paz verdadera en las almas y en los pueblos. Esta última parte de la obra, como se ve, es toda ella exclusivamente constructiva.

Creemos que la mejor recomendación de la obra es poder decir con verdad que responde a su título; recorriendo sus páginas se logra efectivamente una visión teológica del mundo, que de Dios viene y a Dios debe caminar, purificando sus pecados en la penitencia e incorporándose la redención de Cristo. La doctrina, sólida y bien ordenada, expuesta en lenguaje claro y elegante, está impregnada toda ella de un profundo sentido de piedad apostólica, que busca remediar, en lo posible, la actual situación del mundo, llevando la luz a las almas para que conozcan el camino de la verdadera paz.

No queremos terminar nuestra nota sin hacer resaltar otros méritos, en sí mismos inferiores, pero tal vez de mayor trascendencia, dado el momento en que vivimos. Recientemente el Papa se ha visto obligado a condenar cierta *nueva* moral, caracterizada por su tendencia a prescindir de preceptos y normas objetivas inmutables para quedarse con la inspiración de la propia conciencia en cada caso particular. De aquí a negar la noción misma de pecado, con las gravísimas consecuencias que esto entraña, sólo hay un paso. En cambio, la presente obra hace resaltar fuertemente la idea de pecado, de obligación inmutable, de la necesidad de arrepentirse para poder tener parte en las promesas de Jesucristo; es, por este concepto, un excelente preservativo contra esas tendencias, públicamente condenadas por el Papa.

Recientemente también algunos rigoristas han querido negar toda posibilidad de salvación a quienes de buena fe, por pura ignorancia invencible, viven fuera del cuerpo de la Iglesia. Tales rigorismos, enteramente ajenos a la doctrina de la Iglesia, acaban de ser condenados por el Santo Oficio. La obra que reseñamos, publicada con anterioridad a este decreto, ha sabido precaverse contra estos extremos y exponer la sana doctrina tradicional (pp. 37-39).

Sólo nos resta desear extensa difusión a este libro, lleno de ideas, y que en contraste con el mismo se aprecia aún más la flojedad de tantos libros de divulgación que se están publicando.

FR. A. BANDERA, O. P.

PEMAN, JOSE MARIA: *A la luz del Misterio*, 186 págs., 35 ptas. Escelicer, Cádiz, 1952.

El finísimo poeta, el profundo pensador, el orador maravilloso y el ferviente cristiano que van unidos en el Sr. Pemán, han trabajado en la más armoniosa colaboración para lograr esta obra maestra: una Custodia española, labrada con oro de poesía, joyas de ideas e incienso de fe, para ofrendarla a Cristo en el magno acontecimiento del Congreso Eucarístico de Barcelona.

Difícilmente puede condensarse, en el reducido espacio de unas pocas páginas, de manera tan viva y con expresión tan feliz, una cantidad tan grande de pensamientos tan bellos, tan exactos y tan profundos. Es un panorama completo de nuestro mundo atormentado por la angustia, por el desengaño y por la incertidumbre, pero visto desde muy arriba, desde las alturas consoladoras alumbradas por la luz de la fe cristiana. El secreto de esas visiones amplias y armónicas sólo está reservado a los grandes filósofos como Hegel, a los grandes poetas como Dante, o a los grandes teólogos como San Agustín y Santo Tomás.

¡Qué hermosamente hace desfilar Pemán en su discurso todas las grandes inquietudes modernas, del pensamiento, del corazón y de la vida, en medio de un mundo arrastrado por el vendaval hirviente de las grandes ambiciones totalitarias! Pero, en medio de tanto dolor y de tanta negrura, sabe proyectar la luz tranquila y eterna de la figura de Cristo, hablando en el Evangelio y viviendo en la Eucaristía.

Siempre hemos admirado en Pemán su gracia exquisita para hacernos terminar con una leve sonrisa de optimismo sus artículos, aún cuando roce temas en que cualquier otra pluma apenas puede evitar verter un poco de amargura. Pero enfrentar audazmente ese optimismo ante un mundo como el nuestro, y lo que es más, hacerlo triunfar, sólo puede lograrse con una fórmula cuyo secreto no posee más que el Cristianismo. Este es el gran secreto del atractivo de este discurso, que no puede extractarse ni resumirse, sino que hay que leerlo tal cual es, para paladear sus bellezas y apreciar lo denso y apretado de su trabazón ideológica, arrancada de la mejor cantera del Dogma y de la Filosofía cristiana.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

GERMAIN LESAGE, O. M. I.: *L'accession des Congrégations à l'état religieux canonique*. 250 págs. en 4.º. Les éditions de l'Université d'Ottaw. Ottawa, Ontario, 1952.

Fruto de concienzudo trabajo es esta Disertación presentada por su autor en la Universidad de Ottawa para obtener el doctorado en Derecho canónico.

En ella se propuso reseñar las principales etapas por las que hubieron de pasar las Congregaciones religiosas antes de adquirir carta de ciudadanía dentro del estado religioso canónico.

Para realizar su intento, sin extenderse demasiado, se ciñe a reproducir e interpretar los principales textos, legales y doctrinales, que han contribuído a la evolución del estado religioso canónico o al desarrollo de las Congregaciones de votos simples, fijando su atención en los puntos siguientes: *Génesis del estado religioso jurídico* (antes del siglo XII); *Elaboración de la doctrina* (siglos XII y XIII); *Antecedentes de las Congregaciones* (del siglo XIV al siglo XVI); *Bases doctrinales de las Congregaciones* (final del siglo XVI hasta los comienzos del siglo XVIII); *Reconocimiento canónico de las Congregaciones* (desde los comienzos del siglo XVII hasta mediados del XVIII); *Elaboración del derecho de las Congregaciones* (desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX); *Accesión al estado religioso jurídico* (desde la segunda mitad del siglo XIX).

Con gran acopio de erudición va exponiendo el autor dichos puntos, indicando los motivos por los cuales en un principio la Santa Sede se mostraba reacia en dar su aprobación a los Institutos de votos simples, habida cuenta del ambiente poco favorable a los mismos; pero, más tarde, el cambio de las circunstancias produjo el correspondiente cambio de actitud por parte de aquélla, hasta el extremo que el *Codex* reconoció de una manera completamente oficial el carácter jurídico de tales Congregaciones, dando como suficientes para el estado religioso los votos temporales.

Felicitamos al autor por su bien elaborada disertación.

FR. S. ALONSO, O. P.

Dictionnaire de Spiritualite.—Fascicules XIV-XV. Beauchesne, París, 1952.

Continúa la publicación de este importante Diccionario, que tan gran servicio prestará a los investigadores en materia de espiritualidad. En el presente fascículo se anuncia el cambio de dirección en los encargados de llevarlo a cabo. En edelante se harán cargo de él los jesuítas franceses establecidos en Enghien (Bélgica), y se acelerará el ritmo en la aparición de los fascículos.

Es notabilísimo el artículo «Contemplation»—continuación del fascículo anterior y que abarca desde la columna 1.777 hasta la 2.193. En él colaboran un gran número de profesores de todas las escuelas y tendencias. Después de un largo recorrido histórico a través de los siglos se termina con una «conclusión general para precisar los esfuerzos realizados para llegar a un acuerdo de terminología y de doctrina y se habla de los fundamentos dogmáticos y teológicos de la contemplación infusa. Otro artículo notable del presente fascículo es el titulado «Conversión», que firma el P. H. Pinard de la Boullaye.

S. F. C.

SAN AGUSTIN, Obras. T. IX: *Tratados sobre la gracia* (2.º). Versión, introducción y notas por los PP. V. CAPANAGA y G. ERCE. Págs. XII-779. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Ptas. 60.

En el tomo sexto de las obras de San Agustín, editadas por la B. A. C., se contienen una serie de tratados sobre la gracia; el presente volumen viene a ser como una continuación de aquél. Contiene las siguientes obras: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum, De peccatorum meritis et remissione, Contra duas epistolas pelagianorum, De gestis Pelagii.*

Nunca podremos agradecer bastante a la Editorial Católica la facilidad, que nos proporciona, de tener a la mano tan interesantes obras de San Agustín. Si todo cuanto salió de su pluma es verdaderamente grande, sus escritos sobre la gracia son sublimes y han valido para designar a su autor con el honroso e indiscutible título de Doctor de la gracia. Leyendo estas obras, no acertamos a comprender cómo se pudo atribuir a San Agustín una concepción pesimista del mundo; cierto que hace resaltar fuertemente la idea de *massa damnata*, en que se convirtió el género humano por la prevaricación del primer hombre y que contra toda malsana curiosidad innumerables veces afirma que el misterio de la predestinación divina es impenetrable; pero todo esto en la doctrina del Santo sirve para poner más de manifiesto la misericordia de Dios y el poder de su gracia, que de todo se sirve de lo próspero como de lo adverso, para el bien de los elegidos. En la cumbre de la síntesis agustiniana no está la justicia, que castiga, sino la misericordia, que perdona. El mismo San Agustín, al fin de su vida, pudo resumir su doctrina sobre la gracia como una lucha *contra los hombres ingratos a Dios* (De dono persev., c. XXI; BAC, t. VI, p. 644).

J.

SAN ANSELMO, *Obras completas*. T. I: *Monologio, Proslogio, Acerca del gramático, De la verdad, Del libre albedrío, De la caída del demonio, Carta sobre la Encarnación del Verbo, Por qué Dios se hizo hombre.* Páginas XV-897. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Ptas. 70.

La B. A. C. nos ofrece una edición bilingüe de las obras completas de San Anselmo, cuyo primer volumen tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores. Además de las obras del Santo, detalladas en el encabezamiento, el presente volumen contiene la vida escrita por Eadmero, una introducción general por el P. Alameda y notas explicativas de algunos pasajes especialmente oscuros.

Uno de los apartados más interesantes de la introducción general es el que se titula «suma teológica anselmiana sacada de las obras del Santo Doctor» (pp. 155-172); es un índice en que, siguiendo el orden de cuestiones y artículos de la Suma de Santo Tomás, se van citando los lugares de San Anselmo, que tratan la misma materia.

A nadie se oculta el valor de esta nueva edición, que pone al alcance de todas las fortunas obras de perenne actualidad. San Anselmo, por el mé-

rito interno de sus obras y por su significación en la historia de la teología, merece ser mucho más leído.

Algún reparo podríamos poner a este primer tomo. Tal vez el principal sea que muchas referencias del índice, titulado «suma teológica anselmiana», están equivocadas y no responden a la materia tratada por Santo Tomás. También nos han chocado un poco estas palabras, dirigidas «al lector»: «Es cierto que no alcanzó [San Anselmo] la madurez teológica de un Santo Tomás, ni su doctrina revistió la forma definitiva que sólo podía darla el tiempo» (p. 3). No queremos negar que el tiempo haya tenido su parte en la sistematización de Santo Tomás, el cual pudo recoger y aprovechar tanteos anteriores, entre ellos los del mismo San Anselmo. Pero sería un error manifiesto pensar que «la forma definitiva» de la doctrina tomista fué dada por el tiempo. Al mismo tiempo que la de Santo Tomás y después, han sido escritas muchas *Sumas* y no creemos que nadie sea tan ingenuo como para querer compararlas con la del Angélico; al menos la Iglesia nunca las ha equiparado. La forma definitiva de la doctrina de Santo Tomás procede no del siglo XIII, sino de la cabeza del Santo, que estaba destinado por Dios para ser *el Doctor* de la Iglesia.

G.

LAURENT, M. H.: *Le Bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps.* Citta del Vaticano, 1947. XI, 547 págs.

He aquí una obra escrita con el cariño de un auténtico hermano, y con la competencia de un especialista. El P. Laurent ha sabido presentar con acierto esta magnífica biografía del gran Papa Dominico Inocencio V.

La biografía propiamente tal puede dividirse en tres partes: Ingreso y años de formación en la Orden Dominicana; su vida docente, y, por fin, la actividad durante su breve Pontificado. En forma de apéndices acompañan a la obra unas notas sobre los escritos del biografiado, debidas al P. Gillon, y otras sobre algunos asuntos relacionados con la Iglesia Griega y un catálogo de las Actas impresas referentes a Inocencio V, proporcionadas por M. Giannelli. Cierran la obra dos índices, uno de materias y de nombres el otro. Presenta a la misma una carta del Rvdmo. P. Gillet, Maestro General entonces de la Orden Dominicana.

Es extraordinaria la profusión de citas y el cúmulo inmenso de noticias recogidas por el P. Laurent. En sus numerosísimas notas se hace cargo de todos los trabajos publicados sobre el Papa biografiado. Particular mención merecen sus investigaciones sobre el lugar preciso del nacimiento del B. Pedro de Tarantasia y, sobre todo, su interés, logrado, de hacer resaltar el valor científico de este hombre que ha sido considerado durante siglos como uno de los Doctores más conspicuos de la Escolástica, figurando en los Comentarios teológicos al lado de San Alberto Magno, Santo Tomás y San Buenaventura; y con justicia, como lo manifiestan sus escritos, y el hecho de que ocupase por dos veces la cátedra de la Universidad de París.

De haberse realizado un estudio semejante al de su vida respecto de sus escritos, la obra hubiera sido completa. Aún, tal como se ha presentado,

se hace imprescindible para quien trate de conocer la inmensa figura de este santo y sabio dominico. Nuestro más ferviente deseo es que la Iglesia se pronuncie solemnemente a favor de su santidad y le honre con el título de Doctor, tan bien merecido.

A. P.

JOSE TODOLI, O. P. *El Bien común*. Madrid, C. S. I. C., Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1951. Págs. 133.

El P. Todolí, secretario del Instituto «Luis Vives» de Filosofía y profesor de la Universidad Central, ofrece en esta publicación, que forma parte de las primicias de su actividad literaria, una muestra preclara de su ingenio, preparación filosófica y de sus juveniles arrestos para la investigación de estos temas de filosofía social. La obra, en efecto, desborda lo enunciado en el epígrafe, pues se encamina a exponer en sus líneas principales cuatro grandes problemas de este campo de filosofía social: La persona humana, la sociedad, el bien común, el Estado y los límites de su poder frente a los individuos.

El autor se muestra bien informado de las corrientes actuales y aborda estos temas con criterio de modernidad, con amplias alusiones a las recientes polémicas, en especial las referentes a la persona humana y al bien común. Sin embargo, es sobre la doctrina de Santo Tomás sobre que centra principalmente su estudio, extrayendo de la virtualidad inagotable de las doctrinas del Angélico las aplicaciones fecundas que iluminan y clarifican todos los debates actualmente suscitados en torno a las prerrogativas de la persona humana, la superioridad del Bien común, los límites del poder del Estado frente a los individuos, etc. Así ha logrado orientar el autor su exposición por soluciones rectas, ecuánimes y plenamente tomistas, sin pretender, sin embargo, dada la índole restringida de su ensayo, agotar el estudio de tales materias en todas sus facetas y múltiple problemática.

La presente monografía del P. Todolí no necesita de nuestros elogios, pues va siendo muy conocida y altamente apreciada por el público de profesores y estudiosos de estos temas de filosofía social. Que a ellos se sume toda nuestra aprobación y cálido elogio, augurando para el joven y culto catedrático nuevos y más resonantes triunfos en el campo de la actividad docente y de la investigación filosófica.

FR. TEOFILO URDANOZ

ADRO XAVIER, *Francisco Suárez en la España de su época*. Páginas 329. Madrid, EPESA, 1950.

Una novela histórica, excelente como novela y pésima como historia. El tono en que está escrita la obra puede permitirse a un eximio novelista, pero no caería muy bien en un aprendiz de historiador. Claro que en unas palabras dedicadas «al que leyere», Adro nos da la clave de todo: «Cuando

con el equipaje ya preparado, una tarde de brisa meseguera me despedía desde mi ventana de los encantos de esta vega granadina, alguien, cuya autoridad y saber dan valor de mandato a sus ruegos, entró y, dejándome sobre mi mesa de trabajo un rimero de cuartillas en blanco, se sonrió levemente, me marcó el plazo de unas ligeras semanas veraniegas y me indicó su ilusión de que le escribiera esta biografía» (p. 7). No obstante la vertiginosa rapidez con que fué escrita una obra dedicada nada menos que a Suárez en la España de su época, Adro alimenta la ilusión de que tal vez «consiga despertar, en unos, la admiración; en otros, el estudio, y en la mayoría, el conocimiento de este preclaro valor nacional» (p. 9). En el público aficionado a la novela, esta obra podrá producir todo eso y mucho más.

Para que nuestros lectores puedan paladear las dulzuras de esta obra, les ofrecemos varios trozos que transcribimos de dos capítulos. El capítulo XIII es interesantísimo, empezando por el título, un tanto estremecedor, de «el desierto y la pirámide»: «En un sillón frailero, ante una mesa, alborotado temporal de libros, encuadernados en vitela, cartapacios densos y pliegos de amarilleces mesegueras, dobla suave su frente. Nadie diría que no ha cumplido aún los cuarenta y cinco años. Los penares y los largos lustros de continuo trabajar han ido minando los sostenes de aquella salud nunca, ciertamente, envidiable. Es media tarde de un día de junio castellano. Entre esos postigos entornados entra un chorro de luz, que enciende oros de bálago en ese acervo de papel y da vida a ese rostro pálido, de ojos rasgados, enmarcado suavemente en una barba recortada.

Con caricia de madre va pasando aquellos pliegos... Son los primeros pasos, tal vez tanteos, de su obra, de su gran obra. Allí, a su derecha, abierto, salpicado de marginales, erizado de llamadas, está Aristótelés. Va pergeñando aquí, en Alcalá, los apuntes de su colosal *Metafísica*, y como estamos en pleno apogeo aristotélico, aquel que Brucker, refiriéndose a este postrer tercio de la décimosexta centuria española, llamará con ribetes de zumba y despecho histórico aristotelomanía, no puede faltar la guía de su luz. La pluma de ave, tallada y dura, canta al rasgar el papel de hilo. A veces parece que un rictus casi imperceptible se dibuja en la boca del autor. Tal vez otee a través de las calígines del misterioso porvenir los estampidos de aquella frase, la trascendencia para su sistema filosófico de aquella página, de aquella tesis nueva, rotunda» (p. 127-128).

El capítulo XV, dedicado a las controversias *de auxiliis*, se abre con un párrafo abrumador: «Unos dicen que era una bujeta de tela encerada; otros, que tres cofres de recio cuero con cantoneras de hierro; alguien asegura que era una respetable cesta, donde la Nunciatura de Madrid y el Supremo Consejo de la Santa Inquisición embalaron, precintaron y cuidadosamente remitieron a Roma ese rimero inmenso de documentos, referencias, discursos, alegatos, notificaciones, defensas, razones, datos, informes, despachos, escrutinios, cartas, testimonios, escrituras, actas, acusaciones, diligencias, negociaciones, tesis y tratados que sencillamente quintaesenciaban la gran polémica española *de auxiliis*» (p. 157). ¡Gracias que ya sabemos el contenido de tanto papel! Nos quedamos con el senti-

miento de no saber si iban en «bujeta forrada de tela encerada» o en «tres cofres de recio cuero con cantoneras de hierro» o en «una respetable cesta».

FR. A. BANDERA, O. P.

Santa Teresa: Estudio documentado sobre su nacimiento en la ciudad de Avila, por FERREOL HERNANDEZ. VIII-192 pp. Avila,, 1952.

El Padre Efrén, en la extensa biografía de Santa Teresa que encabeza la edición de sus obras por la Biblioteca de Autores Cristianos, ha escrito: «El lugar de su nacimiento (de la Santa) hubo de ser, según parece, la riente aldea de Gotarrendura, donde sus padres solían invernar» (p. 211-212). Y en prueba de este aserto aduce el testimonio de dos testigos que declaran en 1595, uno haciendo a la Santa natural de Avila «o de un lugar de allí cerca», y otro, según el cual se crió en Avila, «pero no se sabe dónde nació». Añade a ello la costumbre avilesa de invernar las familias acomodadas en las aldeas, y el testimonio de un criado, que solía residir en Gotarrendura, el cual vió nacer dos hijos de doña Beatriz. Y a base de esto en nota da por hecho que la alcoba natalicia de la Santa «estaba en Gotarrendura».

Las pruebas, por mucho que se quiera apurar su alcance, son del todo insuficientes para echar abajo la nube de testigos anteriores y posteriores que hacen a la Santa natural de Avila, algunos tan calificados como Francisco Ramírez, Ana de San Bartolomé y Pedro de Ahumada, hermano de Teresa. Ninguno de los dos testigos que aduce el Padre Efrén excluye positivamente la naturaleza avilesa; en cambio, casi todos los mencionados por don Ferreol, que son muchísimos, la afirman. Sobre todo el de Pedro de Ahumada, al asegurar que su hermana Teresa «es natural de esta ciudad (Avila), *nacida* y criada en ella» (p. 112), zanja de manera definitiva el problema. Para negarlo habría que echar previamente por tierra su fuerza probatoria.

Es también importante señalar que, según los documentos aducidos por don Ferreol, la finca de Gotarrendura no perteneció a la familia de Teresa hasta 1516, o sea después de su nacimiento.

Por tanto, en favor de Gotarrendura, si no se cuenta con más documentos que los aducidos, no existe prueba alguna, y este librito de don Ferreol habrá devuelto a los abulenses la tranquilidad que en mala hora vino a turbar una afirmación prematura del último biógrafo de la Santa.

FR. V. B. DE H.

España Eucarística. Ediciones «Sígueme». Fonseca, 1. Salamanca. Un volumen de 440 págs., 115 grabados. Precio 125 ptas.

El magnífico volumen de *España Eucarística* que Ediciones «Sígueme» publicó con motivo del Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona es uno de los libros más gratos y más bellos de los editados con motivo de

dicho Congreso. Todo el volumen está tirado en papel couché, adornado con 115 grabados, bien seleccionados, y todo él con una presentación tipográfica esmerada. Hasta tal punto, que esta obra ha merecido el honor de ser premiada como uno de los cincuenta mejores libros editados en el año, en el concurso organizado por el Instituto Nacional del Libro Español.

La obra da una visión gozosa de España eucarística. Si el fervor eucarístico de la Historia de España hubo de quedar plasmado en sus obras, este libro es eso: un elenco, bello y ameno, de parte—pues recoger toda la obra eucarística de España sería imposible—de esta contribución histórica al divino Misterio del Altar. Por él, en selectas monografías, desfilan nuestros santos más eucarísticos—¡lástima que haya habido que «espigar» en ellos!—, y de nuestros teólogos, y de nuestra liturgia, y de nuestro arte, y de toda nuestra vida. Una pequeña enciclopedia—gráfica y literaria—de nuestra historia y fervor eucarísticos. Los artículos, si en calidad varían, todos ellos se leen con agrado. Y por todo el libro corre—no podía ser menos—un hondo aroma de piedad. Es uno de los buenos monumentos y recuerdos literarios levantados con motivo del Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona.

Para que el lector pueda darse idea de la amplitud del mismo, recogemos los títulos de los artículos correspondientes a las cuatro partes en que se divide el volumen.

I Parte: Pensamiento y vida eucarística en España: La liturgia mozárabe; La Eucaristía en los Padres y Escritores españoles; Los teólogos españoles y la Eucaristía; Fervor eucarístico del clero español; Fe, poesía y combate en el Auto Sacramental; Las custodias españolas; La Eucaristía en las pinturas medievales del Museo Nacional de Barcelona; Instituciones eucarísticas españolas; Milagros eucarísticos españoles.—*II Parte*: Hagiografía eucarística española: Santa Teresa de Jesús; San Ignacio de Loyola; B. Maestro Juan de Avila; B. Juan de Ribera; San Pascual Bailón; La Loca del Sacramento; San Antonio M. Claret; Santa María Micaela del Santísimo Sacramento; Madre Rafaela del Sagrado Corazón; D. Manuel Domingo y Sol.—*III Parte*: Perfil eucarístico de la vida española: El Santo Viático; La música española y la Eucaristía; Las procesiones españolas del Corpus; La Eucaristía en el hogar español; La Eucaristía en el cine; Congresos Eucarísticos españoles; Influencia eucarística de España en el Nuevo Mundo; España eucarística en Roma.—*IV Parte*: En torno al XXXV Congreso Eucarístico Internacional: Palabras del Emmo. Cardenal Legado; Objetivos del Congreso; En el aniversario de la beatificación de Pío X; Historia de los Congresos Eucarísticos internacionales; Semblanza del Cardenal Legado; Perspectivas del Congreso; Habrá Pentecostés en Barcelona.

R. N.

A. Koch, S. J. y A. Sancho, Canónigo Magistral: DOCETE. Tomo I: *Dios*, XXIII-572 págs. Tomo II: *Jesucristo*, 530 págs. Editorial Herder, Balmes, 26, Barcelona. 1952.

Mucho era lo que esperábamos de esta obra cuando hace ya ocho años vimos las pruebas de los primeros pliegos. Pero la realidad ha superado con creces todas nuestras esperanzas.

DOCETE constituye una realización completamente nueva en el campo de la predicación sagrada. La inmensa riqueza de temas y de materiales que el Dogma, la Moral, la Liturgia, los Santos Padres, los escritores sagrados y profanos ofrecen a quienes se consagran a ese ministerio se encuentra en esta obra recogida, ordenada, sistematizada, de suerte que, sin mermar en nada el margen de originalidad y de iniciativa personal, facilita extraordinariamente al predicador el trabajo penoso, y a veces agobiador, de adquisición de materiales.

Uno de los grandes méritos de DOCETE es que da mucho, pero no lo da todo hecho. Orienta, sugiere, abre caminos y horizontes, facilita el trabajo. Pero a la vez exige la cooperación personal del que lo utiliza. Por esto queda en una categoría aparte e inconfundible respecto de los sermonarios corrientes y de otras colecciones que, con la pretensión de ahorrar esfuerzos al predicador, lo que consiguen es adocenarlo, privándole de todo sello y carácter personal.

Por su riqueza de contenido equivale a una extensa Biblioteca. Por su variedad de temas y de materiales sustituye ventajosamente a la lectura de muchos libros, que tantas veces hay que leer sin encontrar en ellos nada o casi nada de lo que se busca. Por su orden metódico y acertada distribución de materias es de sencillo manejo, bastando una pequeña práctica para estar en disposición de utilizar rápidamente sus tesoros.

El plan de DOCETE se extiende a todas las materias que el predicador tiene que abordar en su ministerio. Es muy difícil que, en una o en otra de sus numerosas secciones no se encuentren los datos precisos para la composición de un sermón, de una homilía, de una plática, de una conferencia, es decir, de todos los géneros de la oratoria sagrada.

Basta echar una ojeada al Indice de materias para darse cuenta del esfuerzo gigantesco que han tenido que realizar, tanto el autor de la obra como el traductor español, el cual ha llevado a feliz término la difícil empresa de adaptarla a las necesidades peculiares de las naciones de habla española. En este aspecto llega a constituir una obra nueva, que admira por el trabajo extraordinario que revela.

La edición española tiene muchas ventajas sobre la alemana. La supera incluso en presentación tipográfica, que, tratándose de la Casa Herder, no hay que decir que es sinónima de perfección. Agrupa las dos secciones que en la edición alemana figuraban en volúmenes distintos, quedando de esta manera reunido todo el material referente a los mismos temas, lo cual facilita grandemente su utilización. Se ha sustituído la bibliografía alemana por la indicación de libros, colecciones y revistas en

lengua latina, más accesibles al público a que va destinada la edición española. Se le ha añadido una breve *Guía litúrgica* para aplicar a las Dominicas del año los temas comprendidos en cada tomo.

Han aparecido ya los dos primeros volúmenes, que comprenden, respectivamente, los temas referentes a «Dios» y «Jesucristo», anunciándose los restantes para salir en breve plazo.

Es una obra que honra por igual a sus autores y a la Casa Editorial Herder, que la ha llevado a cabo sin escatimar esfuerzos ni sacrificios.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Libro del Rosario, Manual Doctrinal y Práctico, por el P. MARCELIANO LLAMERA, O. P., Doctor y Profesor de Teología de la Junta Directiva de la Sociedad Mariológica Española. Un volumen de 10 × 15,5 cms., de unas 650 páginas, ilustrado. En rústica, 26 pesetas. Encuadernado, 31.

Ahora que el Smo. Rosario vuelve a ocupar el puesto de honor que tuvo en los pasados tiempso entre todas las devociones marianas en el mundo y en particular en nuestra patria, ha sido oportunísima la aparición del libro del P. Llamera dando a conocer su contenido teológico y facilitando su práctica en todas sus manifestaciones.

Se divide la obra en dos partes: una doctrinal y práctica la otra. Compendia en la primera, en 52 lecciones breves, sustantivas y acomodadas en general a toda clase de personas, todo lo que se requiere para que el rezo del santo Rosario no sea un recuento de avemarías, sino una reminiscencia moral de la vida de nuestro Señor y de su Santísima Madre.

La segunda parte contiene el devocionario rosariano más completo que conocemos. Además trae diversos métodos para facilitar la meditación de los misterios redentores, que es la parte principal de esta oración, y los ejercicios piadosos del devoto del Rosario. En fin, es un libro donde está todo cuanto conviene saber tocante a esta manera de rezar tan acepta a la Santísima Virgen.

Por ello felicitamos al P. Llamera y recomendamos su libro a sacerdotes y fieles, pues para todos nos parece útil.

FR. J. R., O. P.

P. VITORINO OSENDE: *Sabiduría y Eutrapelia.*—Para los que piensan y para los que ríen. Imp. de Acción Social. Pamplona, 1952. Precio, 18 pesetas.

Con sólo decir que es un libro del P. Osende se sobreentiende ya que es original, interesante, útil y ameno. No es obra que tenga una tesis específica, es más bien un conjunto de trabajos, de artículos sobre diversos asuntos que convergen, como reza el subtítulo del libro, en dar que pensar a los que piensan y materia de risa a los que saben reír. Esa primera parte que resume la palabra *Sabiduría*, comprende el planteamiento y la solución

de una serie de problemas que a casi todos nos han preocupado, y no serán pocos los que hasta la fecha no han dado con la solución satisfactoria. La Eutrapelia encierra también muy serios pensamientos, pero van expresados con tal gracia y donaire que excitan la hilaridad dejando en el alma contento y provecho a la vez. Como los temas tratados en el libro son de tanta variedad, es difícil dar una idea exacta de su contenido. Adquiéralo el lector y le aseguramos que no ha de sentirse defraudado.

T. Perancho

El cuclillo canta, por Jose M. Rios. Con un introito del R. P. Antonio G. Figar, O. P. Un tomo de 220 páginas en 8.º Precio, 15 pesetas. Afrodisio Aguado, S. A. Barquillo, 4. Madrid.

«El cuclillo canta» es un buen libro de versos. En medio de tanta aberración poética—orgía de *ismos*—es un alivio encontrar un tomo de auténtica poesía y debiéramos saludar, alborozados, el hallazgo con un ¡*aleluya*!

El autor, que se esconde tras el nombre de José M. Ríos, no es ningún novel—aunque lo sea en cuanto a la publicación de sus producciones—sino un poeta muy hecho.

¿Cualidades de esta poesía? Un caudal inmenso de léxico escogido, verdaderamente poético, sin ser rebuscado; rimas ricas, sin ser en ningún caso forzadas; difícil facilidad en la construcción y una gran cultura, en el autor, que se revela en los temas y en las alusiones contenidas a lo largo de la obra.

De lo mejor del libro—una preciosidad genial—son los «Cromos y motivos de pandereta». Hay en ellos una «frivolidad» a lo Manuel Machado, a quien supera en corrección, y una ironía a lo Valle Inclán. En algunos versos pudiera encontrarse alguna influencia de la escuela andaluza—Lorca, Villalón, Luna—como en «El bandido generoso».

En algunos sonetos alejandrinos hay un dejo, un sabor juanramoniano del Juan Ramón Jiménez de los mejores tiempos.

Después de leer el sonetillo «Una versión verosímil de la noche», al lector avispado se le ocurre una objeción; objeción a la que, al dar la vuelta a la hoja del libro, responde graciosa e ingeniosamente el autor.

Entre las «Composiciones varias» destacan, por su ternura, «La hija»; es una preciosidad «El ballestero»; un modelo de delicadeza, «Interview con una rosa» y, dentro de su aparente frivolidad, rezuma una enorme emoción la titulada ¡*Oh*!

En «Pasión y muerte» son poesías íntimamente sentidas—vividas—las tituladas «21 de Octubre» y «Aniversario», recuerdos dolorosos, personales, del autor.

A pesar de estas perfecciones que señalamos con verdadero entusiasmo, hemos de decir, imparcialmente, sin temor de molestar al autor, al que admiramos, que nos extraña haber encontrado, en el libro, fallos en las rimas, que el autor hubiera podido evitar con un poco de cuidado. General-

mente consisten estos lapsus en *sonantar* dos rimas que debían ser, dentro de la composición a que pertenecen, *consonantes*. Y así, en «La bella del bosque que sigue dormido» rima *quietud* con *tú* (pág. 76); en «Gotas de agua», *páramo* con *bálsamo*, y *ánima* con *lágrima* (pág. 90); en «El abejorrillo», *ánimo* con *ázimo* (pág. 107); en «Catedral gótica», *sépalos* con *pétalos* (pág. 135); en «Interview con una rosa», *caso* con *pasos* (pág. 150); en «¡Oh!», *exégesis* con *génesis* y *ley* con *véis* (pág. 158), *idólatra* con *psiquiatra* (pág. 159); en «La hija de Jairo», *Jesús* con *luz* (pág. 197).

En la página 173 hay dos endecasílabos defectuosamente acentuados: «reverberos de estas hogueras, se alza» y «no hay ni diez juntos que puedan salvarla».

Fr. Luis de Fatima Luque, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Al-Andalus. Fasc. 1, 1952.—M. T. d'Alverny et G. Vajda: *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart.*—Emilio García Gómez: *Veinticuatro jaryas romances en muwassabas árabes* (ms. G. S. Colin).—Manuel Alonso Alonso, S. J.: *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano* (Ibn Dāwūd).—Luis Seco de Lucena Paredes: *Una rectificación a la historia de los últimos nasaríes.*

Arbor. Septiembre-Octubre, 1952.—*Dictaduras en Hispanoamérica*, por Francisco Morales Padrón.—*La situación actual del que filosofa*, por Josef Pieper.—*El tema del mar en la lírica española*, por María Rosa Alonso.

Archivum Fratrum Praedicatorum. Vol. XXII. 1952. — G. Meersseman, O. P.: *Etudes sur les anciennes confreries dominicaines. III Les Congregations de la Vierge.*—Th. Kaeppeli, O. P.: *B. Jordani de Saxonia litterae encyclicae* (1233).—Th. Kaeppeli, O. P.: *Kapitelsakten der Dominikanerprovinz Teutonia* (1349-1407).—G. Meersseman, O. P.: *Fragmentum actorum capituli generalis Bononiae a. 1407 celebrati.*—R. Creytens, O. P.: *L'instruction des novices dominicains a la fin du XV^e siecle.*—A. Maier: *Eine Verfügung Johanns XXII über die Zustandigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse.*—M. A. van den Oudenrijn, O. P.: *Notulae de domibus Bartholomitarum seu Fratrum Armenorum citra Mare consistentium.*—K. Binder: *Kardinal Juan de Torquemada, Verfasser der «Nova ordinatio decreti Gratiani».*—G. M. Lohr, O. P.: *Die Dominikaner an den ostdeutschen Universitaten Wittenberg, Frankfurt Oder, Rostock und Greifswald.* - A. Mercati: *Un nuovo documento su una chiesa dedicata a S. Tommaso d'Aquino in Roma.*—St. L. Forte, O. P.: *Simon of Boraston O. P. Life and writings.*—R. Creytens, O. P.: *Un «Consilium» de Francois Zabarella et de Jacques de Piemont relatif aux observances dominicaines.*—A. Dondaine, O. P.: *Documents pour servir a l'histoire de la province de France. L'appel au concile* (1303).

Biblica. Fasc. 4. 1952.—J. de Fraine: *Individu et Societé dans la religión de l'Ancien Testament* (II).—J. Nichl: *Der Weibessame (Gen. 3, 15) in spatjudischer und fruhchrittlicher Auffassung* (II).—M. Sshneider: *Habakuk 2, 1-4. 5ª.*—J. Bonsirven: *Hora talmúdica.*—N. Schneider: *Patriarchennamen in zeitgenossischen Keilschfifturkunden.*—P. Katz: *Au mē se and'au mē se ekatalipō Hebr. XIII, 5. The biblical source of the quotation.* A. Fernández: *Sensus typicus. Sensus plenior.*

Ciudad de Dios (La). Mayo-Agosto, 1952.—Michele Federico Sciacca: *Perspectiva de la filosofía cristiana.*—P. Saturnino Alvarez Turienzo, O. S.

A.: *De la naturaleza a la razón. Sobre el llamado Derecho natural clásico.* P. Fidel Casado, O. S. A.: *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo.*—P. José Llamas, O. S. A.: *Muestrario inédito de prosa bíblica en romance castellano.*

Civiltà Cattolica. Ottobre 1952. — *Gli uomini parlano dell'inferno,* S. Fruscione, S. J.—*Tolleranza politica e pensiero catolico,* A. Messineo, S. J.—*Preti e condannati a morte,* D. Mondrone, S. J.—*La figura di Pio IX dal suo privato carteggio con l'imperatore Napoleone III e Vittorio Emanuele II,* P. Tacchi Venturi, S. J.—*Il grido de Rachéle,* E. Baragli, S. J.—*Curiosità ed enimma dell'idrosfera,* G. Bosio, S. J.

Die Neuve Ordnung. Oktober, 1952.—Erich Dalmar: *Die Gewerkssschaften vor den Toren.*—Johanes Ries, O. M. I.: *Philosophischer Glaube?* Paul Wyser, O. P.: *Katholische Glaubensbindung und wissenschaftliche Freiheit (Schluss).*—J. Fuchs, S. J.: *Ehelehre der Kirche und Eheleben der Christen.*—Callistus H. Siemer, O. P.: *China der zweite Schritt des Kommunismus auf dem Marsch um die Welt.*

Divus Thomas (Freiburg) September, 1952.—J. Kraus: *Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie.*—K. Hurlimann: *Person und Werte.*—F. Budde: *Primare und sekundare Sinnesqualitaten.*—G. M. Gieraths, O. P.: *Johannes Nider O. P. und die "deutsche Mystik" des 14 Jahrhunderts.*—J. Hamer, O. P.: *Mariologie et theologie protestante.*

Ephemerides Mariologicae. October-December, 1952.—SS. D. N. P. Pius XII: *Epistula Apostolica ad universos Russiae populos.*—J. M. Humeres, C. M. F.: *Quanta polleat auctoritate Sanctus Bernardus in doctrina de mediatione B. M. Virginis declaranda.*—E. Mura: *Marie, Ministre de la grace divine.* — M. Gordillo, S. J.: *Panaghia - Kapulu.* — J. M. Canal, C. M. F.: *De definibilitate spiritualis maternitatis B. M. Virginis.*—Dom. Berteto, S. D. B.: *De marialis sacerdotii natura.*

Estudios. Mayo-Agosto, 1952.—*In Christo Jesu,* por el Rvdo. P. J. M. Delgado Varela, O. de M.—*Teología psicológica,* por el M. I. Sr. Doctor J. B. Manyá.—*El libre albedrío en sus causas,* por el Rvdo. P. Maestro Fr. Martín Ortúzar, O. de M.—*Una obra eucarística del siglo XVII,* por el Rvdo. P. Alfonso López Quintás, O. de M.

Estudios Filosóficos. N.º 1. Curso 1951-52. PP. Dominicos. Las Caldas de Besaya (Santander).—P. Santiago Ramírez: *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos.*—P. Alberto G. Fuente: *Filosofía actual y Filosofía de Santo Tomás a la luz de la «Humani Generis».*—P. Alejandro del Cura: *La accidentalidad "sui generis" de la existencia creada.*—P. Alberto Riera: *La justicia en la retribución laboral.*—P. Acacio Fernández: *Sobre la naturaleza de la experiencia religiosa.*—P. Jesús R. Arias: *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana.*—P. Angel Cortabarría: *Las obras y las doctrinas del filósofo Alkindi en los escritos de San Alberto Magno.*—P. Carlos Soria: *La controversia actual en torno a la persona y el bien común.*

Estudios Franciscanos. Septiembre-Diciembre, 1952. — P. Feliciano Ventosa: *A la paz por la Eucaristía. Importancia y significación de la paz, y la Eucaristía como medio para lograrla, según el Seráfico Doctor San Buenaventura.*—Fr. Donato de Monleras: *El concepto ético cristiano del mundo, según San Juan.*—P. Joaquín M.ª Alonso, C. M. F.: *Estudios de teología positiva: La visión beata. II. Ontología fundamental tomista.*

Hispania. Julio-Septiembre, 1952.—Fr. Justo Pérez de Urbel: *Pelayo de Oviedo y Sampiro de Astorga.*—Hipólito Sancho de Sopranis: *Charles de Valera.*

Nouvelle Revue Theologique. Sept - Octo. 1952. — *L'Alliance dans l'Ancien Testament,* Chanoine P. van Imschoot.—*Theologie morale et Charité,* G. Gilleman, S. J.—*Signification du devoir,* I. A. Marc, S. J.—*Problème et mystère du progres humain,* E. Rideau, S. J.—*Notre-Dame de Beauraing,* L. De Coninck, S. J.—*La transcendance du christianisme,* G. Lambert, S. J.—*Aux origines de la hierarchie monophysite,* Ch. Martín, S. J.

Recherches de Science Religieuse. Juillet-Decembre, 1952.—Ch. de More-Pontgibaud: *Sur l'Analogie des Noms divins. L'Analogie metaphorique.*—René Follet: *Les Aspects du Divin et des Dieux dans la Mesopotamie antique.*—Henri Bernard-Maitre: *Aux Origines françaises de la Compagnie de Jésus. L'Apologie de Guillaume Postel.*

Revista de Espiritualidad. Octubre-Diciembre, 1952.—M. J. González-Haba: *La angustia y la iluminación del tiempo en la espiritualidad española del XVI y XVII.*—Antonio García Figar, O. P.: *La Eucaristía y la paz individual.*—Antonio Alvarez de Linera: *La Condesa Alberto de la Ferronnays.*

Revista de Filosofía. Abril-Junio, 1952.—P. Ubeda Purkiss: *La teoría de la ciencia y el concepto de psicofisiología.*—F. Mirabent: *La estética en la Metafísica de Maine de Biran.*—Jacinto Eterovic: *Exigencias subjetivas de la acción humana.*—María Josefa González-Haba: *Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII.*—Angel Losada: *Cartas filosóficas de Juan Ginés de Sepúlveda.*

Revista Portuguesa de Filosofía. Outubro-Dezembro, 1952.—J. Bacelar e Oliveira: *Introduçao ao Conceuto de Crítica.*—A. Brunner, S. J.: *Filosofía existencialista.* — M. I. Leite da Costa: *O Teste do Desenho de Fay.*

Sapienza. Luglio-Ottobre, 1952.—L. B. Gillon, O. P.: *La morale di S. Tommasso e il personalismo.*—L. Ciappi, O. P.: *La solidarietá: legge di natura e di grazia* (II).—G. Calá Ulloa, O. P.: *Intorno all'apertura dell' ordine naturale a quello soprannaturale.*—R. Elia: *La política del Savonarola.*

Scholastik. Heft IV. 1952.—*Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit,* Von Johannes Bapt. Lotz, S. J.—*Die Grundrechte der Staaten im Wandel des Völkerrechts,* Von Albert Hartmann.—*Ehescheidung im Fall von Ehebruch. Der fundamental theologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen* 1547, Von Piet Fransen, S. J.

Scuola Cattolica (La). Maggio-Giugno, 1952. Fascicolo 3.—P. Droulers, S. J.: *La sociologia religiosa in Italia* (II).—C. Melzi: *Laicitá e confessionalitá dello stato.*

Sophia. Luglio-Dicembre, 1952.—Antonio Capizzi: *Problemi de nostro tempo: Dello storicismo.*—María Rezzani: *I problemi fondamentali del "Sofista" di Platone.*—Pasquale Mazzarella: *Considerazioni intorno alla polemica Caterus-Cartesio.*—Gustav E. Mueller: *The dialectical Development od Dialectic in Post-Kantian Philosophy.* — Vincenzo Di Vittorio: *Sostanza e specie nell'Eucaristia.*

The Thomist. October, 1952.—*Thomistic Soteriology and the Mystical Body,* Emilio Sauras, O. P.—*The Virtue of Docility,* Raymond Smith, O. P. *The Significance of Current Criticismus of the Syllogism,* Henry Veatch.

Verdad y Vida. Madrid. Octubre-Diciembre, 1952.—José M. Rubert y Candau: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió, IV. El alma.*—Miguel Oltra, O. F. M.: *Modo de la real presencia de Cristo eucarístico, según Guillermo de Ockam.*—Miguel Oromí, O. F. M.: *Glosas orteguianas. VI. La realidad y el ser.*

Verbum Domini. Fasc. 3, 1952.—D. Stanley: *Theologia "Promissionis" 'apud S. Paulum.*—H. Kruse: *Ethos Victoriae in V. T.* (III).—Daniel a Conchas: *"Redemptio acquisitionis"* (II).

Vie Intellectuelle (La). Novembre, 1952.—F. Perroux: *De l'avarice des nations à une èconomie du genere humain.*—A. Frisch: *L'Allemagne aux carrefours de la politique internationale.*—M. Chastaing: *Existentialisme et imposture.*—J. Dubois-Dumee: *Oú en est "Pax Christi"?*—R. Speaight: *L'entente est-elle cordiale?*

Vie Spirituelle (La) Novembre, 1952.—A. Ple, O. P.: *Eglise et charité.* Saint Thomas D'Aquin: *La charitè, amour de la Jerusalém celeste.*—J. Delamare, P. S.: *Liturgie et charité.* — D.-M. Nothomb, des Peres Blanc: *Amour du prochain, amour de Christ, d'apres saint Jean Chrysostome.*—Jean le Solitaire: *La charité fraternelle chez les solitaires.*

Zeitchrift Fur Katholische Theologie. 3. Heft. 1952.—K. Rahner: *Die BuBjehre des hl. Cyprian v. Karthago I.*—W. Croce: *Die Adventmessen des römischen Missale in ihrer geschichtlichen Entwicklung.*—El Gutwenger: *Die sakramentale Einheit zwischen Christus und den sakramentalem Gestalten.*

LIBROS RECIBIDOS

Edit. **Ariel.** Aragón, 255. Barcelona:
Interrogantes sobre el continuo y el infinito matemático, por Luis Creus Vidal.

Edit. **Balmes.** Durán y Bas, 11. Barcelona:
Santa Teresa de Lisieux. Un camino enteramente nuevo, por M. M. Philipon. Versión del francés por Francisco Javier Isart. 1952. Ptas. 16.
Práctica de los Ejercicios intensivos, por el P. José Calveras, S. J. (Segunda edición). 1952. Ptas. 30.
Homilías Evangélicas, por RR. Pbros. D. Pedro Ginebra y D. Eudaldo Serra. 1951. Nueva edición. Ptas. 35.

Edit. **Beauchesne.** Rue de Rennes, 117. París:
Pindare et Platon, par Edourd des Places, S. J. 1949.
Dictionaire de Spiritualité. Fascicules XIV-XV. 1952.

Biblioteca de Teólogos Españoles. Apartado 17. Salamanca:
De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis, por J. M. Ramírez, O. P.

Edit. **Bookman Associated.** 34. East 23 RD, New York, 10, N. Y.:
The concept in thomism, by John Frederick Peifer. 1952.

Colegio del Arte Mayor de la Seda. Barcelona.
La seda en la Liturgia. 1952.

Edit. **Desclee de Brouwer.** 22. Quasi au Bois. Bruges (Belgique).
Problemes actuels de la Phenomenologie. Pierre Thevenat
Magie des extremes. Etudes Carmelitaines.
Phenomenologie de la recontre, pour F. J. J. Buytendijk.

Editorial Católica. Alfonso XI, 4. Madrid:
Textos homiléticos: El Juicio Final. Primer domingo de Adviento. 1952.
Obras completas del Beato Juan de Avila. Edición crítica, por Luis Sala Balust. 1952.
Philosophiae Scholasticae Summa (III). *Theodicea-Etica,* a Josepho Hellín, S. J., et Irenneo González, S. J.

Sacrae Theologiae Summa (II). *De Deo uno et trino. De Deo creante. De peccatis.* PP. Josepho Dalmau et Josepho F. Sagués, S. J., 1952.

La Evolución Mística, por el P. Maestro Fr. Juan G. Arintero, O. P. (Sexta edición). 1952.

Editions du Cerf. 29. Boulevard Latour-Maubourg. París.

Sacerdoce et pastoral, en «Cahiers de la Vie Spirituelle». 1948.

Dimensions de la Foi, pour M. L. Guerard des Lauriers, O. P. (2 tomes). 1952.

Initiation a la Philosophie de S. Thomas d'Aquin. Introduction, Logique, Metaphysique (2 tomes), par H. D. Gardeil.

Problemes de la Religieuse d'aujourd'hui. La Pauvreté.—L'obeissance et la religieuse d'aujourd'hui.

Edit. **Escelicer.** Apartado 459. Madrid:

A la luz del Misterio. Estudio sobre la Eucaristía y la paz, por José María Pemán. 1952. Ptas. 35.

Edit. **Escuela del Ave María.** Granada:

El nacionalismo vasco. Exposición y crítica de sus principios, por Hispanus. 1952.

Edit. **Escuela de Estudios Penitenciarios.** Ministerio de Justicia. Madrid:

Tratado del cuidado que se debe tener de los presos pobres, compuesto por el Dr. D. Bernardino de Sandoval, Maestrescuela de la Santa Iglesia Catedral de Toledo.

Edit. **Gráfica Bachs.** Barcelona:

El amor, por el P. Antonio Pacios, M. S. C. 1952.

Edit. **Impresora Dominicana.** Ciudad Trujillo:

Evolución de la Democracia en Santo Domingo, discurso pronunciado por Su Excelencia el Presidente de la República .1951. (Quinta edición).

Edit. **Jus.** Mejía, 19. México, D. F.:

La filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás, por José Alvarez Laso, O. M. F. 1952.

Edit. **La Pensée Catholique.** Rue de Fétinne, 50. Liége (Belgica):

L'esperance chretienne, pour Bernard Olivier, O. P.

Edit. **Luis Gili.** Córcega, 415. Barcelona:

La dirección espiritual de los niños, por Eduardo Juan María Poppe, Presbítero.

Manual ascético del seminarista en vacaciones, por Justino Borgonovo, Misionero Oblato de Rhó. (Segunda edición). 1952.

El reinado del Corazón de Jesús en nuestras almas, por el P. Serafín Gilabert García, O. F. M. 1952. (Segunda edición). Ptas. 20.

Modo popular y práctico de participar en la Santa Misa, publicado bajo los auspicios del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Juan Hervás.

La Biblia para los niños. Nuevo Testamento. P. César Gallina, M. S. C. Trad. del italiano por el Rvdo. Dr. D. Cipriano Montserrat, Pbro.

Libros enviados por los autores:

Evolution of the fecling for nature in spanish lyric poetri, by Fr. Antonio González, O. P.—M. A. Prefect of libraries University of Santo Tomas. (Manila).

El Apostolado de la educación y los derechos en ella de la Iglesia. Instrucción de la Conferencia de Metropolitanos. 1952.—Editorial Católica Toledana.

Conciencia Misionera, por José Rodríguez, Redentorista.—Editorial Gerardo Mayela, Emiliano Zapata, 60. México 1.

Latín, por José Jiménez Delgado, C. M. F. (3 vol.) 1952. (Segunda edición). Cuatro primeros cursos. Textos PALAESTRA. Lauría, 5. Barcelona.

Sabatinas de Fátima. Los pecados que punzan al Corazón de María, por M. Medina Gata, Canónigo de Badajoz.—Tip. Arqueros. 1952.

Selección de libros para la formación de una Biblioteca Católica sacerdotal, familiar, particular.—Librería y Editorial CASULLERAS. Vía Layetana, 85. Barcelona.